

ДЕСЯТИЛѢТІЕ „ПУТИ“

VOIE, Revue trimestrielle russe

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествовающихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Иеромонаха Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. БуENOва, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгиевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глугоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Иеромонаха Льва Жилье, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Звѣнковскаго, свящ. А. Ельчанинова (†), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керка (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†). (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдомова, А. Лазарева-И. Лаговскаго, Ф. Лива (Швейцарія), М. Литвиакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лотъ-Бородиной, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетьева, А. Полотевневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Серенникова, Е. Сквозцовой (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трубецкаго (†), кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Юліана), Абата Августина Якубіака (Франція), Кн. С. Щербатова.

— Адресъ редакціи и конторы: —

10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна отдѣльн. номера : 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35.— (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 49. ОКТЯБРЬ — ДЕКАБРЬ 1935 № 49.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

СТР.

| | |
|--|----|
| 1. Н. Бердяевъ. — Русский духовный ренессансъ начала XX в. и журналъ «Путь» (къ десятилѣтію «Пути») | 3 |
| 2. Прот. С. Булгаковъ. — Иерархія и таинства | 23 |
| 3. Б. Вышеславцевъ. Образъ Божій въ существѣ человека | 48 |
| 4. Н. Бердяевъ. Духъ Великаго Инквизитора (по поводу указа митрополита Сергія, осуждающаго богословскіе взгляды о. С. Булгакова) | 72 |
| 5. Н. Зерновъ. — Девятый Англо-Православный съѣздъ. | 83 |
| 6. Новыя книги Н. Бердяевъ — О религіозномъ социализмѣ (Книги Ragaz'a и Mounier); И. Смоличъ. — «Die Ostkirche betet». | 86 |

Gérant: Le Viconte Hetmane de Villiers

Библиотека "Руниверс"

РУССКІЙ ДУХОВНЫЙ РЕНЕССАНСЪ НАЧАЛА XX В. И ЖУРНАЛЪ «ПУТЬ»

(Къ десятилѣтію «Пути»).

I.

Десятилѣтіе существованія «Пути» обращаетъ насъ къ прошлому, изъ котораго журналъ вышелъ, къ духовному движенію въ Россіи начала XX вѣка. Начало вѣка было у насъ временемъ большого умственного и духовнаго возбужденія, бурныхъ исканій, пробужденія творческихъ силъ. Цѣлые міры раскрывались для насъ въ тѣ годы. Современная молодежь, живущая среди социальныхъ катастрофъ и культурной реакціи, съ трудомъ можетъ понять тѣ внутренніе духовные процессы, которые тогда происходили. Сейчасъ можно опредѣленно сказать, что начало XX в. ознаменовалось у насъ ренессансомъ духовной культуры, ренессансомъ философскимъ и литературно-эстетическимъ, обостреніемъ религиозной и мистической чувствительности. Никогда еще русская культура не достигала такой утонченности, какъ въ то время. Врядъ ли можно сказать, что у насъ былъ религиозный ренессансъ. Для этого не было достаточно сильной религиозной воли, преобразующей жизнь, и не было участія въ движеніи болѣе широкихъ народныхъ слоевъ. Это было все-таки движеніе культурной элиты, оторванной не только отъ процессовъ происходившихъ въ народной массѣ, но и отъ процессовъ происходившихъ въ широкихъ кругахъ интеллигенціи. Было сходство съ романтическимъ и идеалистическимъ движеніемъ начала XIX в. Въ Россіи появились души очень чуткія ко всѣмъ вѣяніямъ духа. Происходили бурные и быстрые переходы отъ марксизма къ идеализму, отъ идеализма къ православію, отъ эстетизма и декаденства къ мистикѣ и религіи, отъ матеріализма и позитивизма къ метафизикѣ и мистическому міроощущенію. Вѣяніе духа пронеслось надъ всѣмъ міромъ въ началѣ XX вѣка. На ряду съ серьезнымъ исканіемъ, съ глубокимъ кризисомъ душъ была и дур-

ная мода на мистику, на оккультизмъ, на эстетизмъ, на пренебрежительное отношеніе къ этикѣ, было смѣшеніе душевно-эротическихъ состояній съ духовными. Было немало вранья. Но происходило несомнѣнно и рожденіе новаго типа человѣка, болѣе обращеннаго къ внутренней жизни. Внутренній духовный переворотъ былъ связанъ съ переходомъ отъ исключительной обращенности къ «посюстороннему», которая долго господствовала въ русской интеллигенціи, къ раскрытію «потусторонняго». Измѣнилась перспектива. Получалась иная направленность сознанія. Раскрылись глаза на иные міры, на иное измѣненіе бытія. И за право созерцать иные міры велась страстная борьба. Въ части русской интеллигенціи, наиболѣе культурной, наиболѣе образованной и одаренной, происходилъ духовный кризисъ, происходилъ переходъ къ иному типу культуры, болѣе можетъ быть близкому къ первой половинѣ XIX вѣка, чѣмъ ко второй. Этотъ духовный кризисъ былъ связанъ съ разложеніемъ цѣлостности революціоннаго интеллигентскаго міросозерцанія, ориентированнаго исключительно социальное онъ былъ разрывомъ съ русскимъ «просвѣтительствомъ», съ позитивизмомъ въ широкомъ смыслѣ слова, былъ провозглашеніемъ правъ на «потустороннее». То было освобожденіемъ человѣческой души отъ гнета социальности, освобожденіемъ творческихъ силъ отъ гнета утилитарности. Во вторую половину XIX вѣка въ Россіи формулировался душевный типъ интеллигенціи, въ которомъ вся религіозная энергія, при-сущая русскому народу, была направлена на социальность («Социальность, социальность или смерть», восклицалъ Бѣлинскій) и на дѣло революціи. Въ этомъ была своя большая правда. Но не признавалось правъ духовнаго, духовность была цѣликомъ растворена въ социальной борьбѣ, въ служеніи освобожденію и благу народа. Въ началѣ XX в. произошла дифференціація, область духовнаго была выдѣлена и освобождена. Цѣлостное социально-революціонное міросозерцаніе интеллигенціи было разбито. Была объявлена борьба за права духа и внутренней жизни, за духовное творчество, за независимость духовнаго отъ социального утилитаризма. Это вмѣстѣ съ тѣмъ была борьба за личность, за полноту творческой жизни личности, подавленную социальностью. Личность, какъ свободный духъ, была противопоставлена обществу и его притязаніямъ опредѣлять всю жизнь личности. Судьба личности была противопоставлена теоріи прогресса. Философски это означало, что цѣнности культуры, духовныя, религіозныя, познавательныя, эстетическія, этическія были противопоставлены исключительному верховенству социальному благу и пользы. Религіозно это означало, что цѣнность человѣческой

души, что личность и личная судьба были поставлены выше царствъ этого міра. Эта переоцѣнка цѣнностей означала иное отношеніе къ социальности. Но проблема общества продолжала беспокоить нашу мысль начала XX вѣка. Кризисъ міросозерцанія интеллигенціи нашелъ себѣ выраженіе въ сборникѣ «Проблемы идеализма», появившемся въ самомъ началѣ вѣка, а гораздо позже въ нашумѣвшемъ сборникѣ «Вѣхи». Открылся рядъ «Религіозно-философскихъ обществъ», въ Москвѣ, въ Петербургѣ, въ Кіевѣ. Въ этихъ обществахъ происходили оживленныя пренія на самыя жгучія религіозно-философскія, религіозно-культурныя, религіозно-общественныя темы. Собранія обществъ очень посѣщались. Первымъ образовалось «Религіозно-философское общество памяти Вл. Соловьева», въ Москвѣ, въ которомъ главнымъ лицомъ былъ о. С. Булгаковъ, тогда еще не священникъ, а профессоръ политической экономіи въ Коммерческомъ Институтѣ. Потомъ было основано по моей инициативѣ «Религіозно-философское общество» въ Петербургѣ. Фактически я почти не принималъ участія въ основанномъ мной обществѣ, такъ какъ уѣхалъ изъ Петербурга, и его главными дѣятелями были Мережковскіе. Я же активно участвовалъ въ Москвскомъ обществѣ. Въ Кіевскомъ обществѣ, основанномъ позже, активно участвовали профессора духовной академіи, чего не было въ Москвѣ и Петербургѣ. Эти общества были однимъ изъ выражений духовнаго броженія, проводникомъ мысли того времени.

Русскій духовный ренессансъ имѣлъ нѣсколько истоковъ. Какъ это ни странно на первый взглядъ, но однимъ изъ его истоковъ былъ русскій марксизмъ конца 90 годовъ прошлаго вѣка. О немъ я могу говорить, какъ о пережитомъ опытѣ, такъ какъ самъ былъ однимъ изъ выразителей перехода отъ марксизма къ идеализму, а потомъ къ христіанству. Русскій марксизмъ 90-хъ годовъ самъ уже былъ кризисомъ сознанія русской интеллигенціи. Въ немъ было подвергнуто критикѣ традиціонное интеллигентское сознаніе второй половины XIX вѣка, которое выразилось главнымъ образомъ въ народническомъ социализмѣ. Русскій марксизмъ, какъ идеологическое теченіе, не былъ изначально усвоеніемъ тоталитарнаго марксистскаго міросозерцанія, не былъ продолженіемъ цѣлостнаго революціоннаго настроенія предыдущихъ поколѣній. Въ немъ обнаружилось большое культурное усложненіе, въ немъ пробудились умственные и культурные интересы чуждые старой русской интеллигенціи. И прежде всего это обнаружилось въ сферѣ философіи. Часть русскихъ марксистовъ съ болѣе высокой умственной культурной изначально усвоили себѣ идеалистическую философію Канта и неокантіанцевъ и пытались соединить ее съ социальной системой марксизма.

Это течение представлено было С. Булгаковым и мной, П. Струве, С. Франкомъ и нѣкоторыми другими. Марксизмъ по своему характеру располагалъ къ построению широкихъ и цѣлостныхъ исторіософическихъ концепцій въ немъ были сильныя мѣсiанскіе элементы. Марксизмъ имѣлъ болѣе философскіе истоки, чѣмъ народничество. Я убѣжденъ въ томъ, что для нѣкоторыхъ, напр. для о. С. Булгакова, марксизмъ былъ своеобразной теологіей и они вкладывали въ него свои религиозныя инстинкты. Самъ я въ своей первой книгѣ: «Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи», вышедшей въ 1900 г., пытался построить цѣлостный синтезъ марксизма и идеализма. Можетъ быть болѣе другихъ марксистовъ этого течения я исповѣдывалъ пролетарскій мѣсiанизмъ, но обосновывалъ его не матеріалистически. Я всегда былъ абсолютистомъ въ отношеніи къ истинѣ, смыслу и вѣчности и я помню, какъ нѣкоторые мои товарищи социаль-демократы говорили, что въ сущности я стою на религиозной почвѣ и нуждаюсь въ религиозномъ смыслѣ жизни. Моя религиозная жизнь опредѣлялась не столько сознаниемъ грѣха и исканіемъ спасенія отъ гибели, сколько исканіемъ вѣчности и смысла. Этому типу не свойственны рѣзкія обращенія. Я прошелъ философскую школу нѣмецкаго идеализма и мнѣ представлялась нелѣпой и ничего не значущей идея о существованіи классовой истины или классовой справедливости. Истина и справедливость абсолютны и вкоренены въ трансцендентальномъ сознаніи, онѣ не социального происхожденія. Но существуютъ психологическія и социальные условія, благопріятныя или неблагопріятныя, для познанія человѣкомъ истины или для осуществленія человѣкомъ справедливости. Нѣтъ классовой истины, но есть классовая ложь, классовая неправда. И вотъ я пытался построить теорію, согласно которой психологическое и социальное сознаніе пролетаріата, какъ класса свободного отъ грѣха эксплуатации и эксплуатируемаго, максимумно совпадаетъ съ трансцендентальнымъ сознаниемъ, съ нормами абсолютной истины и справедливости. Такимъ образомъ пролетарскій мѣсiанизмъ утверждался не на матеріалистической почвѣ. Основнымъ былъ для меня вопросъ о соотношеніи трансцендентальнаго и психологическаго сознанія. Психологическое же сознаніе для меня опредѣлялось экономикой и классовымъ социальнымъ положеніемъ. Я хотѣлъ преодолѣть релятивизмъ марксизма и соединить его съ вѣрой въ абсолютную истину и смыслъ. Вспоминаю рѣзкіе споры, которые я имѣлъ на эти темы съ Луначарскимъ въ марксистскихъ кружкахъ. Когда я молодымъ студентомъ имѣлъ свиданіе въ Швейцаріи съ Плехановымъ и спорилъ съ нимъ о матеріализмѣ, онъ мнѣ сказалъ: «Вы не останетесь марксистомъ, съ такой фи-

лософіей нельзя быть марксистомъ, вы вспомните мое предсказаніе». Для него марксизмъ былъ неразрывно связанъ съ матеріализмомъ. Когда я увидѣлъ Плеханова въ 1904 г., онъ мнѣ напомнилъ о своемъ предсказаніи. Я былъ въ социальномъ отношеніи лѣвымъ марксистомъ, былъ связанъ съ революционными кругами, но мои товарищи социаль-демократы всегда считали меня еретикомъ и часто враждовали противъ меня. Когда я былъ въ ссылкѣ на сѣверѣ и имѣлъ встрѣчи съ огромнымъ количествомъ ссыльныхъ социаль-демократовъ, между прочимъ моими товарищами по ссылкѣ были А. Луначарскій и А. Богдановъ, я всегда чувствовалъ, что меня считаютъ по духу чужимъ человѣкомъ, человѣкомъ иной вѣры, иного міросозерцанія. Уже очень скоро я напечаталъ статью «Борьба за идеализмъ», въ которой обозначился для меня переходъ отъ марксизма къ идеализму. Книга о. С. Булгакова называлась: «Отъ марксизма къ идеализму». Въ 1902 г. вышелъ сборникъ «Проблема идеализма», въ которомъ приняли участіе на ряду съ бывшими марксистами и представители болѣе академической и спиритуалистической философіи, какъ П. Новгородцевъ и кн. С. и Е. Трубецкіе. Произошло перекрещиваніе нѣсколькихъ теченій.

Другой истокъ культурнаго ренессанса начала вѣка былъ литературно-эстетическій. Уже въ концѣ XIX в. произошло у насъ измѣненіе эстетическаго сознанія и переоцѣнка эстетическихъ цѣнностей. То было преодоленіе русскаго нигилизма въ отношеніи искусству, освобожденіе отъ остатковъ писаревищины. То было освобожденіемъ художественнаго творчества и художественныхъ оцѣнокъ отъ гнета социальнаго утилитаризма, освобожденіемъ творческой жизни личности. А. Волюнскій и Д. Мережковскій были одними изъ первыхъ въ этомъ измѣненіи эстетическаго сознанія и отношенія къ искусству. Эта переоцѣнка цѣнностей прежде всего выразилась въ новой оцѣнкѣ русской литературы XIX в., которую никогда не могла по настоящему оцѣнить старая общественно-публицистическая критика. Появился типъ критики философской и даже религіозно-философской на ряду съ критикой эстетической и импрессионистской. Увидѣли огромные разрывы творчества Достоевскаго и Толстого и началось ихъ опредѣляющее вліяніе на русское сознаніе и русскія идеологическія теченія. Уже въ концѣ 80 и началѣ 90 годовъ формировались новыя души, открывшіяся вліянію Достоевскаго и Толстого, независимо отъ появленія новой критики. Необходимо отмѣтить Л. Шестова, очень связаннаго съ Достоевскимъ, Толстымъ и Ницше, одинокаго, оригинальнаго мыслителя со своей темой, но стоявшаго въ сторонѣ отъ всѣхъ теченій и отъ христіанскаго ренессанса въ собственномъ смыслѣ. Про себя я мо-

гу сказать, что Достоевскій и Толстой имѣли основное значеніе въ моей внутренней жизни. Прививка полученная отъ нихъ предшествуетъ вліянiю нѣмецкаго идеализма и марксизма. Нужно отмѣтить появленіе книги Д. Мережковскаго о Толстомъ и Достоевскомъ, лучшее изъ всего имъ написаннаго, въ которой онъ пытался по своему раскрыть религіозный смыслъ творчества величайшихъ русскихъ геніевъ. Онъ слишкомъ приурочилъ этотъ религіозный смыслъ къ своей схемѣ о духѣ и плоти, но нельзя отрицать заслуги его въ этомъ отношеніи. Мережковскій обозначалъ пробужденіе религіозной тревоги въ культурѣ, въ литературѣ. Очень быстро художественно-эстетическій ренессансъ приобрѣлъ у насъ окраску мистическую и религіозную. Хотѣли войти за предѣлы искусства и литературы. И это было характерно русское явленіе. Въ 1902-1903 г. г. были организованы въ Петербургѣ «Религіозно-философскія собранія¹⁾», въ которыхъ произошла встрѣча группы представителей русской культуры и литературы съ духовенствомъ, съ іерархами церкви. Предсѣдательствовалъ на этихъ собраніяхъ тогда архіепископъ Финляндскій, нынѣ митрополитъ Сергій, возглавляющій патріаршую Церковь. Среди участниковъ этихъ собраній нужно отмѣтить В. Розанова, Д. Мережковскаго, Н. Минскаго, В. Тарнавцева, А. Карташева. На собраніяхъ этихъ былъ поставленъ цѣлый рядъ острыхъ проблемъ «новаго религіознаго сознанія», обращенныхъ къ іерархамъ церкви. Основнымъ было вліянiе проблематики В. Розанова. Онъ былъ самой крупной фигурой собраній. Въ сущности произошло столкновеніе Розанова, геніальнаго критика христіанства и провозвѣстника религіи рожденія и жизни, съ традиционнымъ православнымъ, монашески-аскетическимъ сознаніемъ. Были поставлены проблемы отношенія христіанства къ полу и любви, къ культурѣ и искусству, къ государству и общественной жизни. Часто формулировалось это, какъ проблема отношенія христіанства къ «плоти», что по моему мнѣнію была философски неправильная терминологія. На ряду съ темами Розанова центральную роль играли темы Достоевскаго и Толстого. Свѣтскіе участники собраній были ориентированы слишкомъ на литературѣ и проблемы социальныя были сравнительно слабо выражены. Въ широкихъ кругахъ лѣвой интеллигенціи «религіозно-философскія собранія» встрѣчали враждебное къ себѣ отношеніе.

Тогда же началось вліянiе на верхній слой русской культуры и литературы западнаго литературнаго модернизма, французскихъ символистовъ, Ибсена, Р. Вагнера и особенно

1) Религіозно-философскія собранія предшествовали образованію религіозно-философскихъ обществъ.

Нище. Нище, по своему воспринятый, был одним из вдохновителей русского ренессанса начала века и это может быть придало движению аморалистической оттенок. Для меня огромное значение имело творчество Ибсена, с ним отчасти связан был для меня перелом при переход к новому веку. Острое сознание проблемы личности и ее судьбы более всего связано было для меня с Достоевским и Ибсеном. Эта проблема сразу же приобрела для меня религиозный характер, стала центром всего моего мирозерцания и была противопоставлена мной мирозерцанию ориентированному исключительно социально. С этим персонализмом связан и исконный анархический элемент в моем мирозерцании, который отделял меня от других русских мыслителей XX века, отделял меня и от марксистов. Наиболее характерны для настроений и течений начала XX в. была так назыв. «среда Вячеслава Иванова». Так назывались происходившие по средам в течение нескольких лет литературные собрания в квартире В. Иванова, самого утонченного и универсального по духу представителя не только русской культуры начала XX в., но может быть вообще русской культуры. Квартира В. Иванова была на самом верхнем этаже огромного дома против Таврического дворца. Внизу бушевала революция и сталкивались политические страсти. А наверху на «башне» происходили самые утонченные разговоры на темы высшей духовной культуры, на темы эстетические и мистические. Я был бессмысленным председателем этих собраний в течение нескольких лет и потому особенно знаю их атмосферу. Там собирался верхний, «аристократический» слой русской литературы и мысли. Изредка появлялись люди другого мира, напр., Луначарский. Просачивалась на собрания «башни» революция, невозможно было вполне от нее изолироваться. На одной из «сред» был обыск, продолжавшийся всю ночь. Но разрыв между тем, что происходило на верхах русского культурного ренессанса и внизу, в широких слоях русской интеллигенции и в народных массах был болезненный и ужасный. Жили в разных веках, на разных планетах. Элемент утопического упадочничества вошел в русский культурный ренессанс и ослабил его. Было большое утончение мысли и чувствительности при отсутствии сильной и концентрированной воли, направленной на изменение жизни. Но поразительно, что все течения упирались в религиозную проблематику. Пытался соединить и отразить все новые течения журнал «Вопросы жизни», просуществовавший всего один 1905 г. Он совпал с первой революцией. Журнал этот редактировался С. Булгаковым и мной. Литературно-художественным отделом завывал Г. Чулков, издате-

лемъ былъ Д. Жуковский. Онъ возникъ на развалинахъ «Новаго Пути», органа Мережковскихъ, отражавшаго настроенія «религіозно-философскихъ собраній». Журналъ былъ соединеніемъ теченія, вышедшаго изъ марксизма и идеализма съ теченіемъ, вышедшимъ изъ литературы. «Идеалисты» склонявшіеся къ христіанству встрѣтились съ Мережковскимъ, съ Розановымъ и др. Журналъ давалъ мѣсто новымъ теченіямъ въ искусствѣ и литературѣ, которыя враги опредѣляли, какъ «декаденство». Въмѣстѣ съ тѣмъ журналъ стоялъ на почвѣ социальнаго радикализма, связанъ былъ съ лѣвымъ крыломъ «союза освобожденія» и даже печаталъ статьи не вполне порвавшія съ марксизмомъ. Все это было ново въ исторіи русскихъ интеллигентскихъ идеологій. Журналъ выражалъ кризисъ сознанія и новыя исканія. Но въ немъ не было единства и опредѣленности, онъ совмѣщалъ теченія, которыя потомъ разошлись въ противоположныя направленія. Въ журналъ вошелъ еще одинъ элементъ, который былъ также однимъ изъ источниковъ русскаго культурнаго ренессанса.

Однимъ изъ источниковъ умственного ренессанса у насъ была нѣмецкая философія и русская религіозная философія XIX вѣка, къ традиціямъ которой произошелъ возвратъ. Шеллингъ всегда былъ въ значительной степени русскимъ философомъ. Въ 30 и 40 годы прошлаго вѣка онъ имѣлъ огромное вліяніе на русскую мысль, на шеллингианцевъ въ собственномъ смыслѣ слова и на славянофиловъ, онъ имѣлъ еще огромное вліяніе на Вл. Соловьева, философія котораго была въ линіи Шеллинга. Переработанное шеллингианство вошло въ русскую богословскую и религіозно-философскую мысль. Особенное значеніе имѣлъ Шеллингъ послѣдняго періода, періода «философіи міеологій и откровенія». Стремленіе русской религіозно-философской мысли къ органической цѣлостности, къ преодолѣнію раціоналистической разсѣченности очень родственно Шеллингу. Я ни мало не отрицаю оригинальности славянофильской мысли, она можетъ быть была первой оригинальной мыслью въ Россіи. Но нельзя отрицать, что славянофилы получали сильныя прививки отъ нѣмецкаго романтизма и идеализма, отъ Шеллинга и отъ Гегеля. Идея «органичности» была по преимуществу идеей нѣмецкаго романтизма. Славянофилы пытались преодолѣть отвлеченный идеализмъ и перейти къ идеализму конкретному, который можетъ быть также названъ реализмомъ. Еще ближе Шеллинга былъ Фр. Баадеръ, свободный католикъ съ сильными симпатіями къ православію. Фр. Баадеръ былъ наименѣ повиненъ въ раціонализмъ, въ которомъ славянофилы несправедливо склонны были обвинять всю западную мысль. Вл. Соловьевъ очень ему близокъ, хотя прямого вліянія нельзя установить.

Въ началѣ XX в. послѣ Канта и Шопенгауера опять начали читать и цѣнить Шеллинга и Фр. Баадера и это способствовало выработкѣ самостоятельной русской религіозной философіи, которая была однимъ изъ наиболѣе интересныхъ проявленій духовнаго ренессанса. Про себя могу сказать, что я съ большимъ сочувствіемъ читалъ Фр. Баадера, чѣмъ Шеллинга, и это было для меня путемъ къ Я. Беме, встрѣча съ которымъ была крупнымъ событіемъ въ моей умственной и духовной жизни. Кончилась эпоха господства позитивизма, вражды къ метафизикѣ въ сознаніи наиболѣе культурнаго слоя русской интеллигенціи. Эта эпоха продолжалась всю вторую половину XIX вѣка, хотя нужно помнить, что въ то же время были и противоположный полюсы, были контрапункты. Былъ одинокій и мало понятый въ свое время Вл. Соловьевъ, были Достоевскій и Л. Толстой, былъ совсѣмъ неизвѣстный и неоцѣненный Н. Федоровъ. По новому, творчески вернулись въ началѣ вѣка къ темамъ Достоевскаго и Л. Толстого и къ философіи и богословію Вл. Соловьева. Для цѣлаго поколѣнія Вл. Соловьевъ сталъ почти легендарной фигурой. Его личность можетъ быть болѣе дѣйствовала, чѣмъ его философія, хотя и направленная противъ рационализма, но слишкомъ рациональная по формѣ и стилю. Вл. Соловьевъ влиялъ не только на философію и богословіе, но и на поэтовъ-символистовъ. А. Блока, В. Иванова, А. Бѣлаго. Я очень цѣнилъ Вл. Соловьева и цѣню до сихъ поръ, мнѣ очень близко было его учение о богочеловѣчествѣ. Но манера философствовать Вл. Соловьева мнѣ всегда была чужда, я всегда склонялся къ типу философіи, которая сейчасъ называется «экзистенціальной» Для моей умственной и духовной жизни большое значеніе имѣли ученіе Хомякова о христіанской свободѣ, второй томъ «Науки о человѣкѣ» Несмѣлова, «Легенда о Великомъ Инквизиторѣ» Достоевскаго, чѣмъ книги Вл. Соловьева. Но все же наше поколѣніе впервые оцѣнило Вл. Соловьева и вернулось къ поставленнымъ имъ проблемамъ. Вернулось не только къ Вл. Соловьеву, но и къ Хомякову, т. е. еще дальше къ истокамъ русской религіозной философіи. Люди моего поколѣнія, поколѣнія начала XX вѣка, возвратившіеся къ христіанству и православію, вернулись прежде всего къ православію хомяковскому, къ хомяковскому пониманію церкви. Но это означало русскій модернизмъ на православной почвѣ. Хомяковъ былъ, конечно, модернистомъ, новаторомъ и реформаторомъ. Его ученіе о соборности не традиціонное, въ него вошелъ по русскому и по православному преображенный европейскій гуманизмъ, въ его ученіе о свободѣ, въ его радикальное отрицаніе авторитета въ религіозной жизни вошло уче-

ніе об̆ автономіи германскаго идеализма. Хомяковъ былъ своеобразнымъ анархистомъ въ отличіи отъ Вл. Соловьева и это и дѣлало его характерно русскимъ мыслителемъ. Модернистическій и реформаторскій характеръ идей Хомякова почувствовалъ К. Леонтьевъ, онъ увидѣлъ въ нихъ ненавистные ему элементы либерализма, демократизма, гуманизма. Въ болѣе поздній періодъ ренессанса XX вѣка, уже во время войны, о. П. Флоренскій, одинъ изъ самыхъ одаренныхъ и своеобразныхъ религіозныхъ мыслителей той эпохи, по эстетическому вкусу къ консерватизму и реакціи въ рѣзкой статьѣ возсталъ противъ Хомякова, какъ не православнаго, какъ модерниста, какъ выученника германскаго идеализма, имманентиста, демократа и пр., и пр. И несомнѣнно, идеи Хомякова могла быть у насъ однимъ изъ источниковъ реформаціи, но реформація эта къ сожалѣнію не удалась. Количественно преобладали реакціонныя церковныя теченія. Но во всякомъ случаѣ въ религіозной проблематикѣ нашей мысли начала вѣка не малое значеніе имѣлъ Хомяковъ, какъ и Достоевскій и Вл. Соловьевъ, изъ мыслителей болѣе поздняго времени В. Розановъ и Н. Оедоровъ. Никакого значенія не имѣло оффиціальное богословіе, никакой роли не играла высшая церковная іерархія. Тѣ, которые болѣе глубоко входили въ церковную жизнь, обращались къ традиціямъ старчества, къ культу св. Серафима, но не къ школьному богословію и не къ іерархическому авторитету. Такой консервативный церковный дѣятель, какъ М. Новоселовъ, признавалъ только авторитетъ старчества и совсѣмъ не признавалъ авторитета епископата и Синода. Въ Россіи XIX в. была пропасть между надземной духовной жизнью, выражавшейся въ старчевствѣ и святости, въ исканіяхъ Новаго Іерусалима и царства Божьяго, въ свободной религіозной мысли, и оффиціальной церковной жизнью, подчиненной государству, лишенной дыханія Духа.

II

Слабость русскаго духовнаго ренессанса была въ отсутствіи широкой соціальной базы. Онъ происходилъ въ культурной элитѣ. Борьба за духъ, за духовную жизнь и духовное творчество привела къ разрыву съ широкимъ соціальнымъ движеніемъ русской интеллигенціи и народныхъ массъ и вмѣстѣ съ тѣмъ не соединила съ традиціонно-консервативнымъ типомъ народной религіозности. Одиночество творцовъ духовной культуры начала вѣка все возрастало. Потребность преодоленія одиночества бросала нѣкоторыхъ вправо, они надѣялись слиться съ той старой Россіей, отъ которой интелли-

генція откололась. Но это никому по настоящему не удавалось. Часто это было лишь стилизаціей. Было ясно, что напр. о. П. Флоренскій человѣкъ новой формаціи, прошедшій черезъ новый опытъ, что въ немъ есть черты утонченной упадочности, совершенно чуждыя традиціонному православному типу. Все духовное движеніе начала XX в., вся религіозно-философская мысль того времени есть движеніе и мысль человѣческихъ душъ, прошедшихъ черезъ сложный опытъ гуманизма и чувствующихъ потребность религіознаго осмысливанія этого опыта. Это фактъ основной. И реакція противъ гуманизма есть продуктъ опыта гуманизма новой исторіи, чуждаго и непонятнаго традиціонному православному типу. Этотъ опытъ гуманизма со всѣми его противорѣчіями чувствовался уже у Хомякова, Достоевскаго, Вл. Соловьева. Есть бездна между нами и епископомъ Теофаномъ Затворникомъ и даже старцемъ Амвросіемъ. К. Леонтьевъ самъ былъ гуманистомъ типа италіанскаго ренессанса XVI вѣка, но всегда утверждалъ традицію православія византійскаго, филаретовскаго, амвросіевскаго противъ православія Хомякова и Достоевскаго. Онъ имѣлъ эстетическій вкусъ къ дуализму, къ раздвоенію на человѣка ренессанснаго и человѣка православнаго, монашески-аскетическаго типа. Онъ не хотѣлъ религіознаго осмысливанія гуманистическаго опыта, но имѣлъ этотъ опытъ. Русскій культурный ренессансъ обнаружилъ отсутствіе единства въ русской культурѣ. У насъ не было единого культурнаго типа, не было широкой культурной среды и культурной традиціи. Каждое десятилѣтіе смѣнялись направленія. Что общаго было между культурой ренессанса, о которой я сейчасъ вспоминаю, и русскаго «просвѣтительства», культурой П. Милюкова или Г. Плеханова? Въ первую половину XIX вѣка все же было больше единства въ томъ смыслѣ, что преобладалъ типъ идеалиста и романтика, выросшаго на нѣмецкой культурѣ. Но съ раздѣленіемъ на славянофиловъ и западниковъ расколъ все усиливается и въ XX вѣкѣ достигаетъ максимума. Представители русской религіозно-философской мысли XX вѣка чувствовали себя живущими на совершенно иной планетѣ, чѣмъ та, на которой жили Плехановъ или Ленинъ. Это было и въ томъ случаѣ, если они частично сочувствовали имъ въ социальномъ отношеніи. Только вслѣдствіе пропасти между верхнимъ и нижними этажами русской культуры, вслѣдствіе различія въ культурномъ возрастѣ и оторванности элиты отъ широкихъ интеллигентскихъ и народныхъ слоевъ стало возможнымъ въ Россіи такое явленіе, какъ утонченная упадочность. По возрасту русской культуры, по ея прошлому казалось бы не могло быть мѣста для декаданса. И тѣмъ не менѣе онъ у насъ былъ въ началѣ XX вѣка. Вяче.

славъ Ивановъ по утонченности и универсальности своей культуры, вѣроятно, превосходилъ культурныхъ людей Запада и онъ есть явленіе поздней, закатной культуры. Это было парадоксально для страны полной молодыхъ силъ и обращенной къ будущему. Трагически была пережита дѣятелями культурнаго ренессанса первая революція 1905 г. Многихъ она оттолкнула своими грубыми и уродливыми сторонами, своей враждой къ духу и это окрасило послѣдующія теченія. Настроеніе это выразилось въ нашумѣвшемъ въ своей время сборникѣ «Вѣхи», въ которомъ было подвергнуто рѣзкой критикѣ традиціонное міровоззрѣніе лѣвой интеллигенціи. Процессы разложенія, наступившіе послѣ неудавшейся революціи, усилила пропасть между верхнимъ культурнымъ слоемъ и проявленіями соціальной активности. Въ этомъ было что-то роковое.

Однимъ изъ проявленій нашего ренессанса было созданіе русской религіозной философіи. Въ началѣ XX в. у насъ появился цѣлый рядъ цѣнныхъ философскихъ трудовъ, въ которыхъ намѣтилось своеобразная линія русской философіи. Въ то время какъ въ Западной Европѣ еще господствовали позитивизмъ и неокантіанство, въ Россіи обнаружился поворотъ къ метафизикѣ, къ онтологическому направленію. Нѣкоторыя послѣдующія теченія европейской мысли были предвосхищены въ Россіи. Многое изъ того, что впослѣдствіи утверждали М. Шеллеръ, Н. Гартманъ и экзистенціальная философія, раньше высказывались русскими философами начала XX вѣка. Напр., поворотъ Н. Гартмана къ онтологическому реализму въ теоріи познанія былъ предвосхищенъ С. Франомъ. Вообще неокантіанство въ Россіи было преодолено раньше, чѣмъ въ Германіи. Такова напр. была философія Н. Лосскаго. Русская философская мысль признала себя существенно онтологической. Она размышляла не столько о познаніи, сколько о бытіи. Она хотѣла понять познаніе, какъ соучастіе въ бытіи, бытіе же понимала, какъ конкретное сущее. Въ русской философіи, какъ и въ теченіяхъ литературы и искусства этой эпохи, обнаружилась религіозная направленность, выходъ за предѣлы академическихъ границъ философіи. Была создана религіозная философія, какъ оригинальное порожденіе русскаго духа. Какъ я говорилъ уже, на ея созданіе наибольшее вліяніе оказали идеи Хомякова, Достоевскаго, Вл. Соловьева. Но въ основаніи этой религіозной философіи лежалъ своеобразный и новый духовный опытъ, отличный отъ опыта людей XIX вѣка. Какъ бы мы ни цѣнили Хомякова, но между нами и имъ лежала пропасть, пережитая катастрофа. Ближе по опыту былъ Достоевскій. До построенія религіозной философіи XX вѣка были пережиты Марксъ и Ницше, критическая философія и новыя

теченія въ искусствѣ, социализмъ и анархизмъ, эстетизмъ и апокалиптическая мистика, революція 1905 года. Подъ нами не было твердой почвы, почва горѣла, не было уже устойчиваго органическаго быта, какъ у славянофиловъ, мы жили во всѣхъ смыслахъ, и въ духовномъ и въ социальномъ смыслѣ, въ пред-революціонную эпоху. И это сказалось на апокалиптической и эсхатологической окраскѣ многихъ теченій мысли того времени. Была обращенность къ концу. Но обращенность къ концу не рѣдко сопровождается и обращеніемъ къ истокамъ. Русская христіанская философія очень отличалась отъ западной, католической и протестантской. Наибольшее родство было все-таки съ германской мыслью, не съ официальной протестантской, лютеровской, а съ вольной мыслью, съ германской христіанской теософіей. Можно найти точки соприкосновенія съ германской мистикой, съ Фр. Баадеромъ, даже съ Гаменомъ, частью съ Шеллингомъ послѣдняго періода. Для вкорененной въ мистикѣ германской мысли характерно связываніе драмы спасенія съ драмой космической жизни. Эта тенденція была въ русской мысли, хотя тутъ не было никакого заимствованія. Въ русской религіозной философіи начала вѣка было нѣсколько теченій и направлений. Преобладающее теченіе хотѣло вернуться къ традиціи платонизма, прерзанной въ русской официальной богословіи, къ восточной патристикѣ. Къ платонизму уже вернулся Вл. Соловьевъ, но теперь хотѣли придать этому болѣе патристическій и ортодоксальный характеръ. Въ этой линіи стояли о. П. Флоренскій, въ которомъ былъ сильный эстетизирующий и стилизующій элементъ, и о. С. Булгаковъ, который вышелъ изъ свободной религіозной философіи начала вѣка, но потомъ придалъ своей мысли характеръ богословской системы. Для этого теченія характерно то, что можно было бы назвать космической оріентаціей религіозной мысли. Софіологія связана съ этой космической оріентаціей. Это восходитъ къ идеѣ преображенія и обоженія тварнаго міра. Можно было бы сказать, что ставилась проблема о приматѣ Софіи или Логоса, космоса или личности. Сознательно такъ проблема не ставилась, но такова была подпочва. Это была также проблема о божественномъ элементѣ въ твари, преодоленіи крайняго трансцендентизма, свойственнаго католической и протестантской мысли, а также и официально православной. Русская религіозная философія рѣшительно столкнулась съ официальнымъ богословіемъ, въ которомъ не было никакихъ признаковъ творческой мысли. Самъ я не стоялъ въ этой платоновско-софіологической линіи русской религіозной философіи. Я не платоникъ и не софіологъ, какъ Вл. Соловьевъ, какъ П. Флоренскій, какъ о. Булгаковъ. Моя религіозная философія всегда была

орієнтована антропологічно, а не космологічно, і я завжди був ближче до того типу мислі, котрої сѣчас називають екзистенціальній філософією. По духовним істочкам своїм я був ближче до германської мистикѣ, особливо до Я. Беке, чѣм до Платону. Основними проблемами для мене були проблеми чловѣка, свободи, творчествa. Проблема ж космоса представлялась менѣ производною отъ проблеми чловѣка. Єсть двѣ орієнтації релігійно-філософської мислі— орієнтація на первичності софії і орієнтація на первичності свободи. Я належу до другому напрямленію, хоча ніскільки не отрицаю проблеми зв'язаної з Софією і з космоіческим просвітленієм. Говорю это, чтобы подчеркнуть сложность направлений в русской религиозной философии, которая не может быть признана единой школой. Общим у нас было одинаковое противоположение религиозной мысли рационализму, который допускает выразимость богопознания в рациональных понятиях. Это означало признание антиномичности для разума тайн христіанского откровения. Тут я сходилсa с о. П. Флоренским, который представлял противоположный менѣ и враждебный тип религиозной мысли. Общим было и то, что остро ставилась релігійная проблема тварного міра, космоса и чловѣка. Всѣ мы были панентеїстами (не пантеїстами). Всѣ мы признавали суіствованіє сизмѣрности между чловѣком и Богомъ. Мышленіє западного христіанства, особенно томизмъ, представлялось намъ вѣ этомъ отношеніи натуралістическимъ. Также чуждо было протестантское пониманіє оправданія и спасенія. Несомнѣнно преобладала идея преображенія надъ идеей спасенія. Главныя силы релігійно-філософської мысли были сосредоточены вокруг издательства «Путь». Журналъ «Путь» продолжаетъ тѣ же традиції.

Русская релігійная мысль начала XX вѣка была несомнѣннымъ модернизмомъ на православной почвѣ, какъ модернизмомъ можно было уже назвать мысль Хомякова, Вл. Соловьева, Достоевского, Бухарева. Это былъ выходъ за рамки традиціонного офіціального православія. Но этотъ русскій модернизмъ очень отличается отъ модернизма западного, католического и протестантского. Основными мотивами его были не согласованіє христіанства с современной наукой и современной политической жизнью и менѣ всего модернизмъ этотъ означалъ сомнѣніє в божественности Іисуса Христа. Мотивы его были чисто релігійные, духовные, мистическіє. Русскимъ релігійнымъ теченіямъ разныхъ оттѣнковъ былъ свойственъ пневмоцентризмъ. Русская христіанская мысль была существенно пневмоцентрична и вѣ этомъ ея отличіє отъ западной. Многіє ждали новаго изліянія Духа Св. в мірѣ.

Иногда это принимало форму ожиданія новаго откровенія Духа Св. и съ нимъ связывалось раскрытіе христіанскаго отношенія къ культурѣ и общественной жизни, раскрытіе правды «о землѣ», раскрытіе религіознаго смысла человѣческаго творчества. Это вмѣстѣ съ тѣмъ означало осмысливаніе опыта гуманизма новой исторіи, какъ опыта религіознаго. Въ центрѣ стояла идея Богочеловѣчества, бого-человѣческой жизни облагодѣствованной Духомъ Св. И въ разныхъ религіозныхъ теченіяхъ встрѣчались, взаимодействовали, а иногда и взаимопротивлялись два вѣчныхъ начала религіозной жизни — начало сакраментальное и начало профетическое. Для однихъ преобразеніе тварнаго міра, преобразеніе полноты человѣческой жизни означало прежде всего сакрализацию, освященіе плоти міра и исторіи харизматическими энергіями, для другихъ это преобразеніе должно будетъ означать прѣжде всего реальное измѣненіе, а не символическое освященіе, духовный и социальный переворотъ, къ которому должно быть профетическое отношеніе. Сакраментализмъ символиченъ, профетизмъ же реалистиченъ. Въ христіанствѣ есть оба начала — священнически-сакраментальное и профетическое. Я всегда себя чувствовалъ во второмъ теченіи. Первое сакраментальное теченіе было особенно выражено о. П. Флоренскимъ, у котораго это принимало почти формы магіи. Какъ то было уже у Хомякова, въ религіозномъ движеніи начала XX вѣка были задатки и возможности русской реформации, употребляя это слово не въ специфически протестантскомъ смыслѣ. Но русская реформация по разнымъ причинамъ не удалась, духовный ренессансъ остался въ узкомъ кругу. И это имѣло роковыя послѣдствія для русской революціи. Расколы въ русской жизни усиливались и влекли къ катастрофѣ. Двойственность и даже двусмысленность русскаго духовнаго ренессанса связаны были съ тѣмъ, что въ него вошли языческіе элементы (ихъ вносили Розановъ, Мережковский, В. Ивановъ и отчасти даже П. Флоренскій со своимъ магізмомъ, «кушитствомъ», какъ сказалъ бы Хомяковъ). Проблема синтеза христіанства и гуманизма иногда подмѣнялась проблемой синтеза христіанства и язычества. Проблема «духа», т. е. свободы, смѣшивалась съ проблемой «плоти», т. е. магической необходимости.

III

Русская революція сразу же обнаружила страшный расколъ между верхнимъ культурнымъ слоемъ и народными массами. Культура этого верхняго слоя была чужда народу. Народъ перешелъ отъ наивной православной вѣры, въ которой

не вполне еще были преодолены языческая суеверия, к наивной материалистической и коммунистической вере. В революции произошел срыв русской культуры, перерыв культурной традиции, которого не произошло напр., во французской революции. Произошло низвержение культурного слоя. Н. Чернышевский победил Вл. Соловьева. Вся сложная религиозная проблематика начала XX века исчезла за элементарными реакциями против преследования церкви и христиан. В православной среде начались реакционно и пассивно окрашенные апокалиптические настроения или более грубые бытовые реакционные настроения. Была забыта критика мысли начала XX века, направленная против теократической утопии и против связи церкви со священной монархией. Плохо поняли религиозный смысл революции, ее неизбежность в русской судьбе. Хотя революция была срывом высшей культуры и воспринимается как катастрофический прорыв культурной традиции, но она была более традиционна, чем думают (*). Самая вражда к высшей качественной культуре была традиционна русской враждой. Это определилось уже преобладающими настроениями второй половины XIX века, русским нигилизмом. Замечательно, что наши консервативные и православные направления были также нигилистичны в отношении высшей культуры. Нужно также сказать, что упрощение мысли, понижение качества культуры не есть особенность русской революции, это — мировое явление. После мировой войны началась мировая эпоха масс, враждебная духовной культуре, заинтересованная исключительно в технической цивилизации. Это, впрочем, неизбежный диалектический момент в процессе социального переустройства человеческих обществ. С точки зрения умственной культуры это явление реакционное. С другой стороны нужно сказать, что духовные течения начала XX века недостаточно понимали религиозное значение социального вопроса. Проблема «хлеба» есть не только материальная, но и духовная проблема, проблема отношения человека к человеку.

Опасность, которой подвергалась духовная культура в стихии революции, привела к созданию по моей инициативе в 1919 г. в Москвѣ «Вольной Академии Духовной культуры». Я был председателем этой Академии до осени 1922 г., т. е. до моей высылки за границу и до ее прекращения. «Вольная Академия Духовной Культуры» носила иной характер, чем религиозно-философские общества, прекратившиеся после революции. Она объединяла наличные тогда в Москвѣ культурные силы, желавшие бороться за дух и духовную культуру в атмосфере нарастающего духоворбства. В ней участвовали и люди, которые не считали себя христианами, но защищали

духовную культуру. Цѣлью была не борьба съ коммунизмомъ, какъ соціальной системой, а борьба съ матеріализмомъ и атеизмомъ, съ отрицаніемъ духа. Ничего политическаго въ «Вольной Академіи Духовной Культуры» не было. Единственный доклад о коммунизмѣ былъ даже прочитанъ коммунистомъ, хотя и довольно свободнымъ въ философскомъ отношеніи. Когда меня вызывали въ московское отдѣленіе Чека для объясненія по поводу дѣятельности «Вольной Академіи Духовной Культуры», мнѣ лишь съ большимъ трудомъ удалось объяснить слѣдователю, что такое «духовная культура». «В. А. Д. К.» была однимъ изъ поводовъ для моей высылки изъ совѣтской Россіи, вызванной не политическими, а идеологическими причинами. Въ «В. А. Д. К.» читались курсы по вопросамъ духовной культуры, велись семинары, устраивались публичные доклады съ преніями. Въ послѣднюю зиму нѣкоторые доклады привлекли такое количество народа, что я въ качествѣ предсѣдателя получилъ записку, предупреждающую меня о возможности провала пола въ залѣ Высшихъ Женскихъ Курсовъ, гдѣ происходили собранія. Таковы были доклады Степуна о книгѣ Шпенглера «Закатъ Европы», докладъ о. П. Флоренскаго о магіи слова и мой докладъ о христіанствѣ и теософіи. Послѣ высылки за границу цѣлой группы ученыхъ и писателей осенью 1922 г. я вмѣстѣ съ С. Франкомъ, Б. Выше-славцевымъ и др. основалъ въ Берлинѣ «Религіозно-философскую Академію», которая должна была быть продолженіемъ духовныхъ традицій «религіозно-философскихъ обществъ» и «Вольной Академіи Духовной Культуры» въ новой обстановкѣ. Помогли намъ въ организаціи этого учрежденія, которое существуетъ болѣе 12 лѣтъ, будучи переведено въ 1924 г. въ Парижъ, секретари Американскаго Христіанскаго Союза Молодыхъ Людей Г. Г. Кульманъ и П. Ф. Андерсонъ при обычномъ сочувствіи русскимъ дѣламъ д-ра Мотта. Провиденціально, что нашли на Западѣ христіане-протестанты, столь сочувствующіе и активно помогающіе русскому движенію. Началась совсѣмъ новая эпоха выхода русской религіозно-философской мысли на европейскую и мировую арену. Была органическая связь съ прошлымъ русской мысли и духовной культуры XIX в. и начала XX в., но было и новое, связанное съ пережитымъ опытомъ. Опытъ революціи былъ и религіознымъ опытомъ и послѣ него нельзя вернуться къ дореволюціоннымъ или предреволюціоннымъ настроеніямъ начала вѣка. Трудность была въ томъ, что русская зарубежная среда, въ которой приходилось дѣйствовать, въ значительной своей части была религіозно и соціально реакціонной. Въ русской зарубежной христіанской молодежи традиціи русской религіозной мысли были забыты, ихъ про-

сто не знали. Происходило культурное одичаніе, захватившее и старшія поколѣнія, одержимыя политическими страстями. Приходилось бороться со средой, идти противъ преобладающаго теченія. Впрочемъ къ этому не привыкать стать. Въ началѣ XX вѣка по другому все время приходилось идти противъ господствовавшаго въ русской интеллигенціи теченія. Новымъ положительнымъ фактомъ по сравненію съ началомъ вѣка было возникновеніе русскаго христіанскаго движенія молодежи за рубежомъ. Благодаря Христіанскому Союзу Молодыхъ Людей были синтезированы разныя формы русской религіозной активности.

Въ 1925 г. былъ основанъ журналъ «Путь», органъ русской религіозной мысли. Десять лѣтъ существованія—большой срокъ въ условіяхъ эмиграціи. Большую роль въ инициативѣ и созданіи «Пути» сыгралъ Г. Г. Кульманъ, тогда секретарь YMCA для русской дѣятельности, нынѣ дѣятель Лиги Націй. Былъ съѣздъ въ Савоѣ на границѣ Швейцаріи, съ участіемъ д-ра Мотта, на которомъ было рѣшено изданіе журнала «Путь». Когда я обдумывалъ въ качествѣ главнаго редактора характеръ возникающаго журнала, мнѣ, конечно, не приходило въ голову, что «Путь» можетъ имѣть очень опредѣленное, единное направленіе, скажемъ, «мое» направленіе. Для меня было ясно, что такой журналъ можетъ существовать лишь какъ широкое объединеніе наличныхъ силъ русской религіозной мысли и духовной культуры. «Путь» и объединилъ всѣ наличныя интеллектуальныя силы. Исключены были только представители явно обскурантскихъ, враждебныхъ мысли и творчеству направленій, которыя имѣютъ за собой сочувствующую часть эмигрантской массы. «Путь» давалъ мѣсто богословскимъ работамъ, но не былъ специальнымъ богословскимъ журналомъ. Онъ былъ журналомъ духовной культуры. Онъ печаталъ и статьи, которыя не являются въ узкомъ смыслѣ конфессіонально-православными. «Пути» приходилось бороться за свободу религіозной, философской, социальной мысли, за свободу творчества. И нужно думать, что «Пути» удалось кое-что въ этомъ отношеніи сдѣлать. Онъ сталъ внѣ и надъ обычными политическими и церковными страстями эмиграціи. Несмотря на «лѣвое» социальное направленіе редактора, журналъ сталъ внѣ обычной «правости» и «лѣвости». Положительный смыслъ и оправданіе эмиграціи совсѣмъ не въ области политики. Положительный смыслъ можетъ быть лишь прежде всего въ защитѣ свободы, въ созданіи трибуны для свободной мысли, въ созданіи атмосферы свободного творчества. Этой атмосферы, увы, въ эмиграціи нѣтъ. Она поражена политическими страстями и реакціонными аффектами, въ ней затвердѣло «общественное

мнѣніе», утѣсняющее свободную мысль и творчество. И такимъ является не только «правое» общественное мнѣніе эмиграціи, но и такъ называемое ея «лѣвое» общественное мнѣніе. «Путь» сталъ внѣ этого. Для меня сразу же было ясно, что «Путь» долженъ творчески продолжать традиціи русской свободной религиозно-философской мысли XIX и XX вв., поддерживать связь съ этими лучшими традиціями. Въ совѣтской Россіи не можетъ себя обнаружить не только свободная религиозная и философская мысль, но и вообще никакая свободная мысль. Въ этомъ уже оправданіе существованія «Пути» за границей. «Путь» есть также единственный въ мірѣ журналъ, стоящій на духовной почвѣ православія. Въ «Пути» появляются и статьи не православныя въ узкомъ смыслѣ слова, но основное направленіе православное. Нужно сказать, что слово «православный» имѣетъ менѣе опредѣленный смыслъ, чѣмъ это многимъ наивнымъ и недостаточно знающимъ людямъ представляется. Существуетъ много интерпретацій «православія», какъ и христіанства вообще, можетъ быть много направленій въ «православіи». Церковные консерваторы и обскуранты обвиняютъ «Путь» въ «модернизмѣ». Для того чтобы это имѣло какой-либо членораздѣльный и не искаженный аффектами смыслъ нужно рѣшить, что такое «модернизмъ», соответствуетъ ли этому «Путь» и самое главное, плохо ли или хорошо быть «модернистомъ». Консервативное употребленіе слова «модернизмъ» означаетъ вообще проявленіе творческой мысли, самостоятельной мысли своего времени, своей эпохи въ отличіе отъ повторенія мыслей прежнихъ эпохъ. Въ этомъ смыслѣ непременно нужно быть «модернистомъ» и «антимодернизмомъ» есть просто окостѣніе мысли, въ предѣлѣ полное безсмысліе. Русскій «антимодернизмъ» и есть по преимуществу безсмысліе. Въ свое время учителя церкви, усвоившіе христіанству платонизмъ, и схоластики, усвоившіе ему аристотелизмъ, были «модернистами». Крайнимъ «модернистомъ» въ свое время считался Тома Аквинатъ. И на старыхъ учителей церкви и схоластиковъ будутъ походить именно «модернисты», а не тѣ, которые безжизненно повтояютъ ихъ мысли. «Модернизмъ» слово неопредѣленное и можетъ быть и совершенно отрицательный модернизмъ, означающій вывѣтриваніе христіанской вѣры. Но въ принципѣ защита «модернизма» есть защита жизни, движенія, творчества, свободы, мысли. Я бы хотѣлъ, чтобы «Путь» былъ въ этомъ смыслѣ «модернистическимъ» органомъ и боюсь, что онъ недостаточно «модернистиченъ». Именно вѣрность традиціямъ русской религиозной мысли, какъ и мысли патристической, и обязываетъ его быть «модернистическимъ» органомъ. Вѣрность этимъ традиціямъ не означаетъ повторенія старыхъ темъ и мыслей. Наоборотъ эта вѣрность

обязываетъ къ постановкѣ новыхъ темъ и къ творческой мысли. Проблематика русскаго духовнаго ренессанса начала XX в. остается. Но есть проблемы, которыя ставятся съ большей остротой, чѣмъ въ началѣ вѣка. Такова проблема экуменическая, проблема сближенія и воссоединенія разорванныхъ частей христіанскаго міра. Такова религіозно-соціальная проблема, проблема соціального переустройства міра въ религіозномъ, христіанскомъ освѣщеніи. Лично я придаю соціальной проблемѣ большое значеніе для судьбы христіанства. Такова также проблема мірового кризиса культуры. Мышленіе нашей эпохи болѣе реалистическое, болѣе свободное отъ романтическихъ иллюзій, чѣмъ мышленіе начала вѣка. Въ мѣру силъ «Путь» пытается это отразить, т. е. соотвѣтствовать проблематикѣ своей эпохи, т. е. быть органомъ «модернистическимъ» въ положительномъ смыслѣ слова. Въ новыхъ русскихъ поколѣніяхъ, какъ впрочемъ и повсюду въ мірѣ, происходитъ пониженіе уровня культуры, варваризація, паденіе культурныхъ умственныхъ интересовъ, обнаруживается господство массовыхъ аффектовъ и элементарныхъ, упрощенныхъ мыслей. Происходитъ переходъ отъ господства интеллектуальнаго культурнаго типа, который впрочемъ никогда не владѣлъ массами, къ господству типа милитаристическаго и техническаго, который владѣетъ массами. Мы живемъ въ эпоху обскурантной и клерикальной реакціи. «Путь» ни въ коемъ случаѣ не можетъ идти на это пониженіе качества, онъ долженъ бороться за качество духовной культуры, хотя бы лишь немногіе остались ей вѣрны. Въ нашу эпоху болѣе всего нужно бороться за человѣка и человѣчность, религіозно и соціально бороться. Задачи русской религіозно-философской и религіозно-соціальной мысли остается творческими, обращенными къ будущему, а не къ прошлому. Это есть задача поддержанія свѣта, какъ бы ни была велика тьма. И если настоящее и ближайшее будущее не за насъ, то мы должны быть обращены къ болѣе далекому будущему.

Николай Бердяевъ.

ІЕРАРХІЯ И ТАИНСТВА*)

І. Іерархія въ апостольскій вѣкъ.

Вопросъ о возникновеніи трехстепенной іерархіи, какъ основы церковной организаціи, принадлежитъ къ числу труднѣйшихъ въ современной церковно исторической наукѣ и, по всей вѣроятности, при данныхъ источникахъ обреченъ остаться достояніемъ гипотетическихъ догадокъ и построений. Однако можно считать наиболѣе вѣроятнымъ тотъ общій итогъ, который напрашивается въ результатѣ историческихъ наблюденій: втеченіе перваго вѣка, апостольская и послѣапостольская церковь не знаетъ трехстепенной іерархіи въ теперешнемъ смыслѣ (*). Послѣдняя можетъ быть констатирована съ начала II вѣка (съ перваго посланія Климента, посланій св. Игнатія Богоносца и послѣ нихъ) и еще даже, на переломѣ I и II вѣка, по крайней мѣрѣ по мѣстамъ (Διδαχѣ) мы наблюдаемъ болѣе сложную харизматически-іерархическую организацію. Однако уже съ середины II вѣка водворяется іерархическая организація съ болѣе или менѣе явнымъ «монархическимъ» епископатомъ во главѣ. Мы наблюдаемъ какъ бы двѣ эпохи: во-первыхъ, апостольскій и послѣапостольскій вѣкъ, когда благодатные дары, приуроченные позднѣе къ харизмѣ іерархической, были обильно изливаемы какъ бы по в е р х ъ іерархическихъ граней, и, наряду съ самими св. апостолами, дѣйствовали и разные харизматики (І Кор. 12), и, во вторыхъ, эпоху урегулированного харизматизма чрезъ іерархію по типу ветхозавѣтнаго священства, начиная съ II

*) Настоящій очеркъ составленъ для сборника *The ministry and sacraments*, подготавлиаемаго комиссіей богослововъ ко второй конференціи «Faith and Order» (Люзанской).

*) Сюда относится отсутствіе опредѣленнаго различія между епископами и пресвитерами, въ Д. Ап., XX, 17, 28; равно къ Титу, I, 5-7; Филип. I, 1, I Тим. гл. 3 (діаконы) и под.

вѣка. Можно не преувеличивать (подобно Зому) всей противоположности обѣихъ эпохъ, однако нельзя не видѣть всего ихъ разлчія. При этомъ — что здѣсь самое важное — самый переходъ отъ одной эпохи къ другой остается неуловимъ. Первоначальное отсутствіе трехстепенной іерархіи имѣетъ силу историческаго факта, обезсилить который остаются тщетны попытки православно-католической апологетики, и мы не знаемъ во всей точности установленія іерархіи. Мы не знаемъ и прямого «апостольскаго преемства» при установленіи этой іерархіи, которое было бы обозначено внѣшне-опредѣленнымъ образомъ. Хотя, на основаніи примѣровъ апостольскихъ рукоположеній въ Д. Ап., мы и можемъ постулировать преемственность этого рукоположенія отъ апостоловъ для первоіерарховъ, но констатировать его мы безсильны. Прагматически-тенденціозныя свидѣтельства о непрерывности апостольскаго преемства для Римской церкви у Тертуліана и св. Иринея (какъ и для Малоазійской церкви у св. Поликарпа), конечно, не имѣютъ достаточной доказательной силы, да и они даже не пытаются показать непрерывную линію апостольскихъ рукоположеній для всѣхъ церквей и для всѣхъ случаевъ рукоположеній. Идея прямого и непрерывнаго іерархическаго преемства отъ апостоловъ навѣяна прежде всего католической доктриной о приматѣ Петра, продолжающаго свое пребываніе въ Церкви въ лицѣ Римскихъ первосвященниковъ, а также ученіемъ о непосредственномъ установленіи всѣхъ семи таинствъ самимъ Христомъ, причѣмъ это опредѣленіе Тридентскаго собора (*) было воспринято и догматической доктриной (**) православія. Такая доктрина, конечно, не оставляетъ мѣста для того фактическаго hiatus, который во имя научной правды констатируетъ церковная исторія при переходѣ отъ до-іерархической къ іерархической эпохѣ. Исторія въ данномъ случаѣ ставитъ вопросъ для догматическаго истолкованія, именно о томъ, какъ же слѣдуетъ понимать іерархическое начало въ его значеніи въ церкви, а также и общій принципъ апостольскаго преемства, которымъ въ настоящее время устанавливается обоснованіе іерархіи. Католическая доктрина о приматѣ Петра, установленномъ яко бы самимъ Христомъ, и о преемствѣ его апостольства въ папахъ, обладаетъ, по крайней мѣрѣ, послѣдовательностью, хотя и покупается цѣной догматическаго міеа о продолжающемся пребываніи ап. Петра въ римскихъ папахъ и на Римской кафедрѣ. Однако, даже и съ католической точки зрѣнія уже нѣтъ основанія говорить о

(*) Tridentin cons. canones de sacramentis in genere, can. I (Sess. VII)

(**) Confessio Dosith., artic. XV. Conf. orth. pars 3, qu. 99.

личномъ преемствѣ другихъ апостоловъ, да это и не говорится, потому что въ этомъ не заинтересована Римская догматика. Въ этомъ была бы болѣе заинтересована догматика православная, которая, однако, доселѣ не дѣлала, да и едва-ли была бы способна сдѣлать опытъ такого доказательства. Мы встрѣчаемъ иногда такое словоупотребленіе въ общей формѣ въ примѣненіи ко всему епископату, которому приписывается въ такихъ случаяхъ полнота апостольской благодати. Но это есть простое недоразумѣніе, ибо православная догматика совершенно не знаетъ идеи продолженія апостольскаго званія въ ихъ преемникахъ. Достоинство и служеніе св. апостоловъ, какъ знавшихъ Христа во плоти и Имъ Самимъ призванныхъ, не передаваемо, и епископаты отнюдь не имѣютъ полноты даровъ апостольства и въ *этомъ* смыслѣ не есть апостольское служеніе. Последнее гораздо выше епископства, которое входитъ въ апостольство какъ одинъ изъ частныхъ его даровъ, и даже не должно быть сравниваемо съ нимъ. Можно считать, что вдунуеніе Духа Св., которымъ подавалась апостоламъ власть отпущенія грѣховъ въ явленіи Воскресшаго Христа (Іо. 20, 22-3), было для нихъ какъ бы епископскимъ рукоположеніемъ, и оно получило силу для себя въ Пятидесятницѣ. Однако самое призваніе въ апостольство, совершенное Христомъ, вовсе не было связано съ какимъ-либо *частнымъ* даромъ и не было приурочено только къ нему одному. И то, что св. апостолы въ Пятидесятницу восприняли въ огненныхъ языкахъ Духа Св., было гораздо большимъ, нежели только епископство, — именно всѣ ихъ пророческіе и харизматическіе дары. Церковь называется апостольскою не въ смыслѣ «апостольскаго преемства» епископскаго рукоположенія, или, по крайней мѣрѣ, не въ одномъ только этомъ смыслѣ, но въ отношеніи всей полноты апостольскаго преданія. И апостольское преемство въ этомъ смыслѣ свойственно всей церкви, а не одной лишь іерархіи, какъ и дары Пятидесятницы въ образѣ огненныхъ языковъ даны не одной лишь апостольской іерархіи, но и всему народу церковному. Католическое и католизирующее истолкованіе Пятидесятницы хочетъ придать ей то значеніе, что въ Сіонской горницѣ были собраны лишь первоіерархи — апостолы, и лишь черезъ нихъ эти дары далѣе передаются остальнымъ членамъ Церкви. Но такое тенденціозное истолкованіе противорѣчитъ фактамъ, ибо по книгѣ Д. А. при сошествіи Св. Духа присутствовали не одни апостолы, но и Марія, Матерь Божія, и многіе другіе (Ср. Д. А. I, 14 и II, 1, 4). Но даже если бы и не было этого, нельзя думать, что апостолы въ Пятидесятницу представляли собой только іерархію, «учащую и правящую церковь», при отсут-

ствіи мірянъ. Правильнѣе считать въ такомъ случаѣ, что 12-рица апостоловъ фактически представляла собой все тѣло церкви со всѣми ея членами, т. е. и іерархію и мірянъ хотя и не дифференцированно, но въ нераздѣльности. Здѣсь имѣется полная аналогія съ Мѡ. 28, 19-20, гдѣ повелѣніе крестить и учить всѣ языки, непосредственно обращенное къ Апостоламъ, въ дѣйствительности имѣетъ въ виду всю церковь. (Это подтверждается въ частности, и тѣмъ фактомъ, что крещеніе можетъ быть совершаемо и мірянами, оно же предполагаетъ и наученіе). Безспорно, что въ полнотѣ даровъ, ниспосланныхъ Церкви, которая была представлена въ лицѣ апостоловъ, были и полномочія іерархическія, но не исключительно они одни. Если ветхозавѣтная іерархія получила свое начало отъ полноты даровъ пророка и боговидца Моисея, то и апостолы положили начало христіанской іерархіи не въ качествѣ лишь первоіерарховъ, но отъ всей полноты апостольства, которая, какъ таковая, никому не передается, а потому и неумѣстно говорить объ апостольской благодати у однихъ іерарховъ.

Апостолы основывали церкви по мѣстамъ и предустановляли ихъ устройство. Однако этого нельзя понимать легалистически, въ томъ смыслѣ, чтобы они сами создавали всю систему церковныхъ установленій, опредѣляли церковную организацію. Богочеловѣческая природа церкви предполагаетъ не только божественное вдохновеніе и руководство, но и отвѣтное человѣческое творчество и самоопредѣленіе. Поэтому церковь подлѣжитъ историческому развитию. И въ соотвѣтствіи этому въ первоапостольской церкви мы наблюдаемъ первоначально извѣстную аморфность и безформенность. (Это и подало Зому поводъ видѣть въ послѣдней внутренней нормѣ церковной церкви, въ отношеніи къ которой всякій институціонализмъ, «церковное право», является грѣхопадениемъ). Эта аморфность восполнялась и скрѣплялась личнымъ служеніемъ апостольскимъ и ихъ непрестаннымъ посѣщеніемъ разныхъ общинъ (сюда же присоединяются и позднѣйшіе «харизматики»). Но, конечно, и оно не могло удовлетворять всѣмъ практическимъ нуждамъ мѣстныхъ общинъ (или еkkлeзій), которые поэтому имѣли свои собственные органы: «епископы», «діаконы», «пресвитеры» и пр. При этомъ въ апостольской письменности мы не встрѣчаемъ указаній, чтобы евхаристія, преломленіе хлѣба, которое начинается совершаться тотчасъ же послѣ Пятидесятницы (Д. А. 2, 42, 46), имѣли для себя нарочитыхъ совершителей, помимо самихъ апостоловъ, которыхъ, конечно, не было достаточно для того, чтобы удовлетворять литургическимъ нуждамъ въ разныхъ мѣстахъ. Это выразительное умолчаніе о су-

ществованіи нарочитой іерархіи для совершенія таинства евхаристіи свидѣтельствуєтъ скорѣе о томъ, что здѣсь еще не существовало опредѣленнаго іерархическаго строя sacramentalной жизни. Идея всеобщаго священства, хотя и не въ опредѣленныхъ конкретныхъ формахъ, была практически руководящей для этого строя, остатки или переживаніе котораго мы имѣемъ въ Дидакхе, Ученіи 12 апостоловъ, гдѣ евхаристія совершается и евангелистами, и пророками, и епископами или пресвитерами.

II. Возникновеніе іерархіи въ послѣапостольскій вѣкъ.

Таково прямое свидѣтельство исторіи, которое не можетъ быть обезсилено догматическими постулатами о непрерывномъ существованіи іерархіи для совершенія таинствъ съ древнѣйшихъ временъ. Напротивъ, болѣе вѣроятнымъ является, что іерархія возникаетъ въ исторіи, какъ бы самопроизвольно и, конечно, въ соотвѣтствіи съ духомъ апостольскаго преданія и никоимъ образомъ не вопреки ему, хотя и было время, когда ея не было (*).

Этотъ фактъ историческаго возникновенія іерархіи въ настоящее время вноситъ цѣлую догматическую смуту, причѣмъ и въ сужденіе о самомъ историческомъ фактѣ привносятся догматическія страсти и тенденціозность. Для однихъ въ этомъ фактѣ содержится догматическое устраненіе преемственной іерархіи въ пользу выборнаго всеобщаго священства, для другихъ уже въ самомъ признаніи этого историческаго факта усматривается злостная ересь, — подрывъ іерархическаго начала въ жизни церкви, которое хотятъ поддержать историческимъ миемъ. Обѣ точки зрѣнія одинаковы невѣрны въ своей прямолинейности, но факты, безспорно, нуждаются въ догматическомъ истолкованіи.

Существуютъ таинства, прямо установленныя въ Евангеліи и потому получившія названіе *Евангельскихъ*; о нихъ не возникаетъ тѣхъ своеобразныхъ вопросовъ, которые ставятся относительно таинствъ «не-евангельскихъ». Исто-

*) Это, впрочемъ, не исключаетъ возможности прямого апостольскаго іерархическаго преемства (во всей неопредѣленности этого термина) въ отдѣльныхъ случаяхъ, напр., въ Римѣ (согласно св. Иринееу и др.), по крайней мѣрѣ, оно можетъ быть гипотетически констатировано для доказательства опредѣленнаго тезиса. Однако исключенія въ данномъ случаѣ не подтверждаютъ общаго правила.

рія свідѣтельствуєть, що нѣкоторые таинства, хотя и со-
отвѣтствуютъ духу преданія апостольской церкви и въ ней
даже существуютъ какъ бы въ зернѣ, однако проявляются
въ жизни не сразу, но въ историческомъ развитіи, чѣмъ от-
нюдь не умаляется ихъ значеніе. Таково елеосвященіе, бракъ,
въ извѣстномъ смыслѣ даже покаяніе и, очевидно, сюда же
относится и священство. Въ протестантизмѣ установился
догматическій принципъ, своего рода старовѣрчество, согласно
которому только то имѣетъ догматическое право на существо-
ваніе, что отмѣчено печатью примитивности (U r - Christen-
thum), такъ сказать, до-историчности. Въ этой предпосыл-
кѣ заключено молчаливое отрицаніе церковной исторіи, ко-
торая разсматривается лишь какъ грѣхопаденіе. Почему
должны имѣть силу лишь учрежденія болѣе раннія и недо-
развитыя сравнительно съ болѣе развитыми и поздними? поче-
му эти послѣднія лишены авторитета священнаго преданія,
приписываемаго исключительно первымъ? На этотъ вопросъ
никогда не было дано отвѣта, считалось самоочевиднымъ,
что первохристіанство есть норма всего христіанства.
Но въ то же время, остается неопровержимымъ фактомъ цер-
ковнаго преданія, что послѣ промежутка лишь нѣсколькихъ
десятилѣтій, существующаго между апостольскимъ и послѣапо-
стольскимъ вѣкомъ, мы уже наблюдаемъ во второмъ вѣкѣ
епископатъ и трехчленную іерархію. Вообще устанавливает-
ся іерархическій принципъ: св. Игнатій, св. Ириней, св. Ки-
пріанъ и другіе уже выражаютъ его какъ безспорный и самооче-
видный. Въ этомъ стремленіи къ вѣрности лишь изначаль-
ному преданію церкви, въ ея до-іерархическомъ состояніи,
хотя оно утверждается во имя свободы, или «профетизма», въ
дѣйствительности проявляется скорѣе ветхозавѣтный номизмъ
въ легалистической законченности своей. Между тѣмъ орга-
нически развивающееся и постепенно приходящее къ полнотѣ
своей преданіе въ вѣрности апостольскимъ началамъ, по-
родило іерархію. При этомъ порожденіи явственно высту-
паетъ древнеапостольскій принципъ в о з л о ж е н і я р у к ъ ,
какъ образъ сообщенія благодати отъ св. апостоловъ въ апо-
стольской церкви. Эта сила передана апостолами ихъ преемни-
камъ, хотя мы и не можемъ точно установить всѣхъ частныхъ
случаевъ этой передачи (соборныя посланія Тимофея и Тита).
Это возложеніе рукъ первоначально имѣетъ многообразное
и неопредѣленное значеніе. Лишь позднѣйшее преданіе Цер-
кви связываетъ съ опредѣленными его образами опредѣлен-
ные— и притомъ разные — дары изъ полноты сокровищни-
цы Церкви. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Цер-
ковь сама устанавливаетъ іерархію въ ея тепе-
решней формѣ. Обычно различаются и противопоставляютъ

ся въ католическомъ, а вслѣдъ за нимъ и въ православномъ богословіи установленія *iure divino* и *iure ecclesiastico*, божественныя и безусловныя и относительно-историческія, причѣмъ трехстепенная іерархія (возглавляемая папою) относится, конечно, къ числу первыхъ. Однако, ни та ни другая категория не уловляетъ вполнѣ характера іерархическаго установленія. Іерархическій принципъ, преемство черезъ рукоположеніе, есть установленіе божественное, существуетъ *iure divino*, но въ своемъ конкретномъ историческомъ бытіи оно возникаетъ въ исторіи Церкви, *iure ecclesiastico*. И въ общемъ это будетъ, конечно, *modo divino-humano*, б о г о ч е л о в ѣ ч е с к и м ъ дѣйствіемъ Церкви.

Въ первоначальной церкви полнота даровъ Пятидесятницы изливалась преизобильно, какъ при жизни самихъ апостоловъ, на протяжении нѣкотораго времени, м. б. два-три десятилѣтія, и послѣ нихъ. У насъ нѣтъ прямыхъ указаній, чтобы апостолы, основывая новыя церковныя общины, сами рукополагали для нихъ опредѣленныхъ іерарховъ. Скорѣе оставалась возможность установленія іерархіи, которая однако осуществлялась самой церковію. Она, церковъ, изъ полноты своей пребывающей Пятидесятницы, порождала іерархію, согласно божественному духу, въ ней живущему, и согласно общему началу преемственности благодати. Если въ ветхозавѣтной церкви мы имѣемъ установленіе іерархіи, по повелѣнію Божію, черезъ пророка Моисея, то и здѣсь іерархія возникаетъ чрезъ пророческую духоносную дѣятельность церкви. Церковь есть а priori іерархія, а не іерархія есть а priori церкви. Представленіе объ іерархіи, какъ о прямомъ и непрерывномъ преемствѣ рукоположеній отъ апостоловъ, свойственно позднѣйшему вѣку, — Иринея, Тертуліана и Кипріяна. Оно слишкомъ ярко окрашено характеромъ прагматическимъ и не можетъ считаться достаточнымъ свидѣтельствомъ, имѣющимъ силу историческую. Если внѣ всякаго сомнѣнія въ апостольствѣ сосредоточивалась вся полнота и сила епископства, которая дана была въ Пятидесятницѣ въ сей Церкви, то это не означаетъ, чтобы апостолы были фактически архіереями опредѣленныхъ церквей. Напротивъ, они не оставались въ опредѣленныхъ мѣстахъ, и свѣдѣнія объ этомъ (кроме явно легендарныхъ) у насъ отсутствуютъ (какъ и рукоположенные ап. Павломъ Титъ и Тимофей не были въ точномъ смыслѣ слова епископами). Представленіе объ архіерействѣ апостоловъ вытекаетъ съ необходимостью лишь изъ католическаго пониманія іерархическаго преемства (прежде всего отъ апостола Петра), и вообще іерархіи какъ власти надъ церковью (особое примѣненіе принципа *ex opere operato*). Предполагается, что внѣшнимъ фактомъ преемства устанавливается,

какъ данная, іерархія, которая и властвуетъ надъ церковію, въ качествѣ церковной олигархіи. Такое представленіе, хотя распространено и среди нѣкоторыхъ православныхъ богослововъ, не соотвѣтствуетъ православному пониманію церкви, какъ органическаго единенія всѣхъ членовъ въ тѣлѣ, хотя и съ различіемъ ихъ, — единенія всѣхъ въ свободѣ и любви, въ соборности. Согласно этому разумнѣю, всѣ дары, въ частности и іерархическіе, даны въ сей церкви въ ея соборности, а потому церковь силою этого оказалась компетентна выдѣлять разные органы для разныхъ функций и у с т а н о в л я т ь іерархію. Для этого вовсе не было необходимо то прямое преемство рукоположеній отъ апостоловъ, которое, будучи постулируемо, однако не можетъ быть доказано. Вся доктрина іерархій должна быть освѣщена въ духѣ принципа соборности, согласно которому іерархія существуетъ въ церкви и для церкви, но не надъ церковью, есть ея органическій членъ, хотя и облеченный особыми полномочіями. Римская доктрина въ такой мѣрѣ повліяла на богословское мышленіе в с ѣ хъ исповѣданій въ этомъ вопросѣ, что нужно не малое усиліе это вліяніе преодолѣть. Основной принципъ долѣженъ здѣсь быть тотъ, что іерархическія полномочія принадлежать всей церкви, и епископы возникли въ Церкви ея силою, а не даны ея какъ бы извнѣ, прямо отъ Апостоловъ. Епископство, но не епископы, включено въ дары Пятидесятницы, благодаря которымъ въ общемъ числѣ рукоположеній возникали по мѣстамъ, въ соотвѣтствіи нуждамъ церковнымъ, отдѣльныя епископіи. Было совершенно естественно, что послѣднія возникали чрезъ рукоположеніе отъ епископовъ же, что и получило для себя именованіе «апостольскаго преемства». Смыслъ этого названія въ обычномъ пониманіи тотъ, что въ предѣлахъ ви д и м а г о историческаго поля не существуетъ перерыва въ іерархическомъ преемствѣ рукоположеній. Однако идея «апостольскаго преемства» имѣетъ въ древней церкви еще и другое, болѣе широкое и догматически очень важное, значеніе. Здѣсь разумѣется не только преемство іерархическаго рукоположенія, но и принадлежность къ данной церковной общинѣ, основанной апостолами или отъ нихъ возникшими, т. е. преемство соборности. Этотъ важный историческій фактъ, отмѣчаемый Тернеромъ въ его превосходномъ очеркѣ объ «апостольскомъ преемствѣ», устанавливаетъ въ міровоззрѣніи древней церкви принципъ с о б о р н о с т и , какъ неразрывности органической связи, единства жизни общины (*). Епископ-

*) Essays on the early history of the Church and the ministry, edited by H. B. Swete. C. H. Turner. Apostolic Succes-

ская благодать дается общинѣ, а не отдѣльному лицу, которое реализуетъ ее лишь въ связи съ общиной. Это значитъ что не епископское лишь возложеніе рукъ, но вся община своимъ согласіемъ и участіемъ устанавливаетъ іерархію съ ея преемствомъ. Органическая связь общинъ между собою выводитъ за грани частной помѣстной церкви, которая отнюдь не является замкнутою въ своей соборности, но находится въ органической связи со всѣмъ тѣломъ церкви. Эта связь внѣшне выражается тѣмъ, что рукоположеніе епископское предполагаетъ участіе двухъ или трехъ епископовъ, принадлежащихъ другимъ церквамъ, какъ ихъ представителямъ, т. е. включается въ жизнь общецерковнаго цѣлаго (Киприановское *in solidum*).

Это не есть идея церковной демократіи, но церковно-соборной органичности. Іерархія съ ея іерархическимъ преемствомъ дана всей церкви, которая и вся имѣетъ участіе въ рукоположеніи и не только черезъ выборы и согласіе (*), но чрезъ молитвенное участіе въ самомъ таинствѣ рукоположенія. Чинъ рукоположенія построенъ такимъ образомъ, что согласіе народа, выражаемое *ἄγιος*, является существеннымъ моментомъ и въ самомъ таинствѣ. Въ формулѣ рукоположенія вѣрующій народъ также призывается къ молитвѣ о схожденіи благодати Духа Св., иначе говоря, само возведеніе въ санъ совершается не однимъ рукоположеніемъ, какъ магическимъ или механическимъ актомъ, но молитвой церкви при рукоположеніи (**). Сами іерархи въ отдѣльности отъ церковной об-

sion, p. 105, 106, 108, 109, 129. «The holy Church was catholic as well as apostolic. It was not one line of descent, but many, which linked the Church of Irinaeus, and Tertullian with the Church of the Apostles; in brief it was not the Apostolic succession, but the Apostolic successions» (106-7). «Alike to Irinaeus, to Hegasippus, and to Tertullian, bis hops have their place in the apostolic succession only in connexion with the churches over which they preside (129).

*) Въ Conf. Dosit., art. X, сначала утверждается всеобщее епископское преемство отъ апостоловъ, а затѣмъ прибавляется: «архіеіея избиратьютъ не священники или пресвитеры, и не свѣтская власть, но соборъ высшей церкви того края, гдѣ находится городъ, для котораго назначается рукополагаемый, или по крайней мѣрѣ, соборъ той области, гдѣ должно быть епископу. Иногда впрочемъ избирать самъ городъ, но не просто, а избраніе свое предъявляетъ собору».

**) По чину рукоположенія слѣдуетъ, что возложенію рукъ епископа (или епископовъ — при епископскомъ рукоположеніи) не только не предается совершительнаго значенія въ таинствѣ, но къ нему приурочено лишь обращеніе его къ церкви о соборной молитвѣ о рукополагаемомъ, совершеніи таинства. «Избраніемъ и искусомъ боголюбивѣйшихъ епископовъ и всего освященнаго собора (предшествующія слова лишь при епископскомъ рукополо-

щины и вопреки ей не могут совершить дѣйствительнаго рукоположенія, такъ сказать, *ex opere operato*. По этому-то для дѣйствительности рукоположенія требуется, чтобы рукополагаемый приуроченъ былъ къ определенной церковной общинѣ.

III. Всеобщее священство и іерархія.

Итакъ, іерархія, такъ же какъ и таинство священства, хотя и имѣетъ историческое возникновеніе въ жизни церкви, но именно въ этомъ происхожденіи отъ церкви и заключается лежащая на ней печать Пятидесятницы. Поэтому и можно о ней сказать, что она существуетъ *iure divino*, хотя въ то же время и *iure ecclesiastico*. Въ этомъ совмѣщеніи обоимъ принципамъ, которые обычно противопоставляются, нѣтъ противорѣчія. Первоначально іерархическій принципъ, имѣя божественное происхожденіе, осуществлялся спонтанно и неопредѣленно, въ порядкѣ энтузіастическаго вдохновенія, а затѣмъ получилъ форму каноническаго установленія. Это каноническое оформленіе идеологически и практически получаетъ для себя одностороннее и жесткое выраженіе, нечуждое западнаго «юридизма»; не только въ западной церкви, но и восточной. Основнымъ коррективомъ противъ этой легалистической односторонности является принципъ соборности или органичности церкви, какъ тѣла Христова. Строго говоря, въ сѣ церкви и е р а р х и ч н а , какъ тѣло Христово, х р а м

женіи) божественная благодать, всегда немощная врачующая и оскудѣвающая восполняющая протучествуетъ (такого-то въ такую-то степень). П о м о л и м с я убо о немъ, да спидеть на него благодать Святаго Духа», и церковь молится («изіріе елейсонъ») вмѣстѣ съ епископомъ, чтобы пріослава благодать снизошла (Въ члнѣ діаконскаго посвященія читается еще: «не бо въ наложеніи рукъ моихъ, но въ посѣщеніи богатыхъ щедротъ Твоихъ дается благодать достойнымъ Тебѣ!» «Проручествованіе» *προμνηστεύειν* относится къ и з б о а н і ю рукополагаемаго, притомъ не епископомъ только, но и народомъ. Такимъ образомъ органическая связь рукополагаемаго съ церковью включена въ соборность, включена въ самое рукоположеніе. Эта же мысль объ участіи клира и народа въ таинствѣ выражена въ формулѣ *Apostolicae constitutiones VIII, 6:* Самъ инынѣ призи на раба Твоего сего, гласомъ и судомъ клира всего въ пресвитерство вданнаго и исполни его духа благодати и совѣта» и т. д. Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: «велика сила собора или церкви. Приговоръ ихъ важенъ, возводитъ на духовныя степени приступающихъ къ нимъ. Вотъ почему и готовящійся рукополагать испрашиваетъ при этомъ и ихъ молитвъ, и она подаютъ голосъ свой и возглашаютъ извѣстное освященнымъ, а неосвященнымъ не все можно отпѣвывать» (*Ad. 2 Cor. hom. 18*). Ср. очеркъ Н. А к с а к о в а «Преданіе церкви и преданіе школы» (Богословскій Вѣстникъ, 1908).

Св. Духа, и ієрархическое служеніе есть не основаніе, но функція этой ієрархичности. Радикальная мысль Зомы, направленная (какъ и весь протестантизмъ) полемически противъ Римскаго легализма, въ своемъ принципиальномъ отрицаніи каноническаго права, какъ права, содержитъ ту истину, что ієрархія не легалистична, но харизматична, и не поставлена надъ церковью, но соборна и органична. Въ этой соборной органичности расплавляется желѣзо власти, и подчиненіе означаетъ убѣжденіе.

Органическая природа ієрархіи въ церкви связана съ тѣмъ, что составляетъ главную и важнѣйшую ея функцію. Она состоитъ не въ томъ, чтобы повелѣвать и карать (что есть уже вторичная и производная ея функція), но, прежде всего и важнѣе всего, — совершать таинства, и, самое главное, Божественную Евхаристію. Ієрархія есть установленіе прежде всего евхаристическое. И, поскольку самъ Господь установилъ таинство Евхаристіи, постольку и ієрархія включена въ это ея установленіе, въ качествѣ одного изъ условій. Совершеніе Евхаристіи начинается въ церкви тотчасъ же послѣ Пятидесятницы (Д. А. 2), очевидно, при прямомъ участіи апостольскомъ; позднѣе (по Didache) она совершается не только апостолами, но и пророками и евангелистами, — переходная эпоха, и къ началу II вѣка неизвѣстными путями, очевидно, нѣкимъ инстинктомъ мудрости церковной, непосредственное руководство ею сосредоточивается въ рукахъ ієрархіи, и всѣ опредѣленія ієрархическихъ степеней совершаются въ отношеніи къ Евхаристіи. Епископъ, какъ и пресвитеръ, суть совершители Евхаристіи, причемъ епископъ, рукополагающій пресвитеровъ, естественно занимаетъ первенствующее мѣсто, діаконъ же есть служащій при совершеніи Евхаристіи. Замѣчательно, что въ самыхъ первыхъ памятникахъ письменности, гдѣ устанавливается принципъ ієрархическій, онъ неизмѣнно обосновывается совершеніемъ Евхаристіи. Такъ мы имѣемъ у Климента (*) (въ отношеніи къ пресвитерамъ)

*) «Немалый грѣхъ, говоритъ Климентъ въ своемъ посланіи, будетъ на насъ, если неукоризненно и свято приносящихъ дары (*προσευχόμενοι*) будемъ лишать епископства» (44). Христіане «должны совершать въ порядкѣ все, что повелѣлъ Господь. «Онъ повелѣлъ, чтобы жертвы и священныя дѣйствія совершались не случайно и не безъ порядка, но въ опредѣленные времена и часы» (40), и не повсюду и не во всякое время, но въ Іерусалимѣ и только первосвященниками съ другими служащими (41). Поэтому и въ христіанской церкви апостолы поставили епископовъ и діаконъ» (42). И подобно ветхозавѣтному священству, апостолы установили: порядокъ преемства епископовъ.

и у св. Игнатія (*) въ отношеніи къ епископамъ и всему клиру. И уже на этомъ базисѣ устанавливается, въ качествѣ надстройки, по мотивамъ практическимъ то или иное идеологическое обоснованіе епископской власти и значенія въ церкви.

Но въ этомъ евхаристическомъ значеніи іерархіи прежде всего и больше всего раскрывается и соборность ея природы. Евхаристія есть *leitourgía*, общее дѣло, общее служеніе. Согласно чину православной литургіи, въ которой соединяются, сплетаясь и чередуясь, молитвы совершителя и молящихся, таинство совершается соборно, всѣмъ народомъ в мѣстѣ съ священнослужителемъ и власть совершать предложеніе осуществляется не магическимъ актомъ ех опере operato помимо молящихся и безъ участія ихъ, вообще безъ отношенія къ церкви, но какъ литургія, общее дѣло (Подобнымъ же образомъ соборно совершаются и всѣ другія таинства, въ частности и хиротонія, какъ уже указано выше). Въ отрицательной же формѣ эту мысль можно было бы выразить такъ: священникъ или епископъ одинъ, безъ народа и внѣ отношенія къ народу, принципиально не можетъ и не долженъ совершать Евхаристіи (**), а присутствующіе на литургіи, хотя бы и въ самомъ маломъ количествѣ міряне являются представителями всего церковнаго народа. Итакъ, слѣдуетъ считать, что происхождение іерархіи

*) Призывъ къ повиновенію епископу тѣсно переплетается у него съ призывомъ къ участію въ Евхаристіи, совершаемой епископомъ. «Кто не внутри жертвенника, тотъ лишаетъ себя хлѣба Божія. Если молитва двоихъ имѣетъ великую силу, то сколько сильнѣе молитва епископа и цѣлой церкви» (Еф. 5). «Итакъ, старайтесь имѣть одну евхаристію. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша въ единеніи крови Его, одинъ жертвенникъ, какъ и одинъ епископъ съ пресвитерами и діаконами, сослужителями моими» (Филад. 3 и 4). «Они удаляются отъ евхаристіи и молитвы, потому что не призываютъ, что евхаристія есть плоть Спасителя Нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грѣхи... Безъ епископа никто не дѣлай ничего, относящагося до церкви. Только та евхаристія должна почитаться истинной, которая совершается епископомъ или тѣмъ, кому онъ предоставитъ это» (Смирн. 5-8) и т. д. У св. Игнатія мы имѣемъ наиболѣе яркую евхаристическую концепцію епископата, къ которой присоединяются далѣе и другіе мотивы. Въ Ученіи 12 апостоловъ (предшествующее посланіемъ св. Игнатія), хотя совершеніе евхаристіи принадлежитъ и пророкамъ, но наряду съ ними называются уже епископы и діаконы, главная обязанность которыхъ составляетъ упорядоченное совершеніе евхаристіи (Дидахе, 15).

**) Практика знаетъ, конечно, подобные случаи (напр. еп. Теофанъ Затворникъ ежедневно совершалъ литургію въ своемъ уединеніи), но тогда участіе народа, т. е. всей церкви, безспорно подразумевается.

сакраментально, и она родилась изъ Евхаристіи- А уже изъ этого центра далѣе возникло и развилось и совершеніе другихъ таинствъ, все-таки имѣющихъ центръ въ литургіи или приуроченныхъ къ ней: прежде всего само таинство священства, далѣе мѣропомазаніе, крещеніе, которое первоначально могло и до сихъ поръ можетъ совершаться и мірянами (*), бракъ, приуроченный первоначально къ литургіи, затѣмъ и (по божественному установленію) покаяніе, а съ теченіемъ времени елеосвященіе. Но, что надо имѣть въ виду, всѣ эти таинства, подобно Евхаристіи, совершаются также соборно, суть дѣйствія церкви черезъ іерархію, вѣрнѣе, при ея необходимомъ участіи, но не іерархіи, какъ таковой, помимо церкви или надъ церковью. Итакъ, сакраментализмъ есть подлинное основаніе іерархіи, здѣсь была почувствована впервые ея необходимость, и лишь затѣмъ этотъ сакраментальный центръ, однажды возникнувъ, сталъ ошутимъ въ своемъ дѣйствіи и во всей церковной жизни.

Здѣсь, въ соборномъ пониманіи іерархіи мы встречаемся съ библейской идеей всеобщаго священства, которая была выдвинута реформаціей противъ католическаго клерикализма. Къ несчастью, обѣ стороны, сталкивавшіяся въ XVI вѣкѣ въ непримиримомъ противорѣчій, знали только западную постановку этого вопроса и незнакомы были съ православіемъ, которое въ своей идеѣ соборности въ примѣненіи къ іерархическому началу одно лишь способно было ихъ примирить. И прежде всего надо начать съ того, что принципъ всеобщаго царственнаго священства, вѣдомый Ветхому Завѣту и провозглашенный апостоломъ Петромъ (I Петр. 2, 9), долженъ быть признанъ и признается въ православіи во всей силѣ. Всѣ христіане суть священники въ храмѣ собственной души, которая есть и храмъ Духа Святаго, и всѣ они суть міряне, участвующіе вмѣстѣ съ совершителями таинства въ божественной литургіи, а также и другихъ таинствахъ. Надо по этому поводу замѣтить, что состояніе мірянъ въ церкви не есть полное отсутствіе царственнаго священства, но лишь особое его состояніе или степень, поскольку всѣ христіане облечены въ священный санъ мірянъ. Мірянство существуетъ лишь въ церкви и для церкви, внѣ ея не существуетъ ни іерархія, ни міряне: мусульмане или язычники не суть міряне въ такой же мѣрѣ, въ какой они не суть и священники. Таинствомъ, которое соотвѣтствуетъ

*) Такъ какъ таинство крещенія можетъ совершаться мірянами, оно и не могло явиться сакраментальнымъ основаніемъ для іерархіи. Отсутствіе сакраментальной іерархіи въ протестантизмѣ не является препятствіемъ дѣйствительности таинства крещенія.

рукоположенію въ санъ мірянъ, является муропомазаніе, послѣ котораго крещенный допускается ко всѣмъ другимъ таинствамъ. Заслуживаетъ вниманія, что это возведеніе въ санъ мірянъ есть епископское таинство, подобно рукоположенію: въ западной церкви, какъ правило, оно и совершается черезъ возложеніе рукъ епископскихъ, въ восточной же, хотя непосредственнымъ совершителемъ является священникъ, но мвро, употребляемое въ таинствѣ, необходимо имѣть освященіе даже нѣсколькихъ епископовъ. Въ этомъ смыслѣ муропомазаніе есть таинство всеобщаго священства. Итакъ, принципъ этотъ, столь дорогой — и по всей справедливости — протестантизму, находитъ для себя соотвѣтствующее признаніе и подтвержденіе, — по крайней мѣрѣ, принципиально — въ православіи: въ совершеніи Евхаристіи участвуетъ вся церковь въ полнотѣ своего царственного священства, которое однако не аморфно, но организовано, какъ разныя члены единого тѣла, предстоить алтарю.

Но да будетъ позволено указать нашимъ протестантскимъ братьямъ, что принципъ всеобщаго священства — *sacerdotium* — въ своемъ соборномъ, органическомъ примѣненіи не исключаетъ, но необходимо включаетъ іерархическія органы дѣйствующіе не въ отрывѣ, а въ органическомъ единеніи съ церковью. Іерархія можетъ быть понята какъ организція всеобщаго священства. Принципъ всеобщаго священства органически связываетъ іерархію съ тѣломъ церкви, только онъ не означаетъ, что всѣ члены церкви практически призваны осуществлять это священство, ибо въ тѣлѣ суть разныя члены, не всѣ они суть руки, уста и под. Если и въ протестантизмѣ признается необходимой церковная организція и дифференціация органовъ, то это практически лишь подтверждаетъ всю ошибочность прямолинейнаго примѣненія принципа всеобщаго священства. Іерархія именно и есть практическое примѣненіе этого принципа, причемъ власть священства препоручается и сосредоточивается въ опредѣленныхъ органахъ. Это же самое, лишь съ недостаточной послѣдовательностью, признается въ протестантскомъ различеніи *sacerdotium* и *ministerium*. Хотя здѣсь и отрицается іерархическое значеніе *ministerium*, тѣмъ не менѣе фактически въ немъ только и осуществляется *sacerdotium*, которое во всѣхъ членахъ церкви, помимо *ministri*, практически упраздняется за непримѣненіемъ, или же выражается только въ правѣ выбора. Получается парадоксъ, что и въ протестантизмѣ всеобщее священство осуществляется черезъ личное священство, которое доктринально отрицается. Иными словами получается, что благодаря отсутствію соборнаго пониманія іерархіи всеоб-

щее священство въ дѣйствительности остается бездѣйственнымъ, кромѣ какъ въ пасторѣ (*). Слѣдовательно, принципъ всеобщаго священства въ протестантизмѣ лишь провозглашается, но на самомъ дѣлѣ не признается, поскольку отрицается сакраментальное рукоположеніе. Рѣчь идетъ здѣсь совсѣмъ не о томъ, чтобы отвергнуть или умалить всеобщее священство, но наоборотъ, чтобы его осуществить и сдѣлать изъ формальной деклараціи дѣйствительностью, что и имѣетъ мѣсто при сакраментальномъ рукоположеніи. Последнее же, какъ мы видѣли, есть подлинно таинство во всей церкви, осуществленіе всеобщаго священства. И при восстановленіи сакраментальнаго священства въ протестантизмѣ рѣчь шла бы не объ отрицаніи, но именно объ устраненіи непоследовательности въ примѣненіи принципа всеобщаго священства церкви, — не только даннаго времени, но и всѣхъ временъ ея существованія въ ея единствѣ. Принадлежность къ этому единству жизни церковной и выражается принципомъ такъ наз. апостольскаго преемства, въ настоящее время выражающагося въ епископскомъ возложеніи рукъ, при всеобщемъ согласіи и молитвѣ общины.

Епископы, рукополагая въ единеніи съ церковію, преемственно выражаютъ собой функцію именно всеобщаго священства. Руковозложеніе не есть магическій актъ, *deus ex machina*, сакраментальная власть одного епископа надъ церковью, но въ немъ осуществляетъ себя само церковное священство, въ своей преемственности (еще разъ — Киприановское *in solidum*) — организованная жизнь священства. Эта организованная жизнь гораздо послѣдовательнѣе отвѣчаетъ идеѣ всеобщаго священства, нежели въ борное *ministerium*, лишенное сакраментальнаго значенія. Идея послѣдняго есть крайнее выраженіе церковнаго юридизма или легализма, которымъ была поражена западная Церковь. Въ своей реакціи этому легализму реформація пошла еще дальше своего противника. Чиновническое уполномочиваемое *ministerium*, эта антиіерархическая церковная демократія, означаетъ секуляризацию, допущенную внутрь церкви. Она неизбежно ведетъ къ церковному провинциализму. Выборное начало въ состояніи установить единство церкви только внѣшнимъ образомъ. Единственно послѣдовательная форма такого принципіальнаго раздробленія церкви является конгрегационализмомъ, а еще далѣе квакерствомъ, съ полнымъ отрицаніемъ іерархіи во имя непосредственной личной ин-

*) Слѣдуетъ еще замѣтить, что оно вообще не распространяется на женщинъ, поскольку онѣ не принимаютъ участія въ рукоположеніи.

спираціи, — также soit disant всеобщаго священства. Есть два полюса въ этомъ фактическомъ отрицаніи іерархической соборности: антиіерархизмъ квакерства и папизмъ. Можетъ ли имѣть рѣшающую силу при отрицаніи іерархіи историческій аргументъ, именно указаніе на то, что она возникаетъ не сразу и , что первенствующая церковь въ извѣстномъ смыслѣ жила безъ іерархіи? На это можно отвѣтить вопросомъ: является-ли вновь возникшій въ реформации ministerium дѣйствительно возстановленіемъ жизни первоначальной церкви, въ которой жили св. апостолы и которая отдѣлена отъ насъ тысячелѣтіями? Или же это есть псевдоисторическая, романтическая реконструкція? Съ другой стороны, не является ли именно при свѣтѣ принципа всеобщаго священства и продолжающейся въ своихъ дарахъ Пятидесятницы, наиболѣе пріемлемымъ принципъ практическаго релятивизма въ средствахъ для его выражения? Нужно только признать, что первенствующею является идея всеобщаго священства, ввѣреннаго церкви и осуществляемаго ею подъ руководствомъ Духа Св. въ опредѣленныхъ формахъ. Такой формой, освященной древностью, начиная съ I вѣка безспорно является іерархія епископскаго преемства. Этотъ принципъ преемства включаетъ (а не исключаетъ), и выборное начало, столь дорогое протестантизму, какъ и протестантскій же, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вполне іерархическій принципъ сосредоточенія власти въ избранной іерархіи. Но, вдобавокъ къ тому, здѣсь устанавливается принципъ церковнаго единства въ преемственности всеобщаго священства, sacerdotium церкви. Всякое произвольное, не необходимое отступленіе отъ органическаго единства, или преданія въ жизни церковной является не только грѣхомъ противъ церковной любви, но и извѣстнымъ не добрымъ рискомъ, внесшимъ потрясеніе и сомнительность въ сакраментальное дѣйствіе. Таковымъ именно и явилось устраненіе преемственной іерархіи въ реформации. Насколько оно мотивировалось идеей всеобщаго священства, здѣсь было недоразумѣніе, ибо , если это начало и не создалось достаточно въ католическомъ и католизирующемъ богословіи съ его чрезмѣрнымъ и одностороннимъ примѣненіемъ принципа ex opere operato, то на самомъ дѣлѣ принципъ «апостольскаго преемства» именно и означаетъ всеобщее священство народа Божія. И не пришло-ли время пересмотрѣть и провѣрить именно при свѣтѣ принципа всеобщаго священства — протестантскій принципъ назначемаго ministerium, чтобы возвратиться во имя его же къ непрерывно сохраняющемуся единству церкви въ ея апостольскомъ іерархическомъ преемствѣ?

IV. Сакраментальный принципъ въ его значеніи для іерархіи.

Итакъ, епископство и происходящій отъ него пресвитеріумъ имѣеть, прежде всего, евхаристически-сакраментальное происхожденіе и значеніе, оно есть *sacerdotium*, таковъ его мистическій корень. Но благодаря этому его значенію епископство становится и церковною властью. Каноническое право опирается на силу таинства, епископство есть власть сакраментальная, и такъ наз. апостольское преемство имѣеть, прежде всего, сакраментальное значеніе, для урегулированія совершенія таинствъ. Ни одинъ изъ другихъ элементовъ власти, возникшей въ епископатѣ не имѣеть такого первичнаго значенія, напротивъ, всѣ они представляютъ собой производныя, церковноисторическія, а затѣмъ и каноническія надстройки на сакраментальномъ базисѣ. Фактъ возникшаго *sacerdotium* примѣняется какъ организующая сила въ церкви, которая далѣе прагматически и столковывается, нерѣдко съ преувеличеніями и догматическими односторонностями и неточностями у церковныхъ писателей разныхъ эпохъ. Начало этому іерархическому гиперболизму положено св. Игнатіемъ Богоносцемъ (*), за нимъ послѣдоваль св. Ириней (**) и нашедшій для него своеобразную законченность св. Кипріанъ (***) съ его прин-

*) «Всѣ почитайте діаконовъ какъ Иисуса Христа, епископа какъ образъ Отца, пресвитеровъ же какъ собраніе Божіе, какъ сонмъ апостоловъ. Безъ нихъ цѣть церкви» (Трал. 3). Конечно, такія гиперболическія выраженія не могутъ притязать на догматическую точность, такъ же какъ и слѣдующія: «всѣ послѣдуйте епископу какъ Иисусъ Христосъ Отцу, а пресвитеру какъ апостоламъ. Діаконовъ же почитайте какъ Заповѣдь Божію» (Смир. 8); «епископъ предсѣдательствуетъ въ церкви какъ образъ Бога, пресвитеры въ образѣ собранія апостоловъ, въ то время какъ діаконамъ ввѣрено служеніе самого І. Христа» (Магнез. 6): «Какъ І. Христосъ есть мысль Отца, такъ епископы находятся въ мысли (ἐν νόμῳ) І. Христа» (Еф. 3). Поэтому «должно повиноваться епископу, какъ самому І. Христу» (Трал. 2). «Кто повинуется епископу, тотъ повинуется не ему, но Отцу І. Христа, Епископу всѣхъ» (Магн. 3). «На епископа должно смотрѣть какъ на самого Господа». Подобное же реторическое опредѣленіе см. и въ *Conf. Dos.*, art. X: «епископъ, какъ преемникъ апостольскій... есть живой образъ Бога на землѣ».

**) Св. Ириней въ борьбѣ съ гностиками, утверждавшими себя въ обладаніи сокровеннаго преданія, дѣлаетъ главное удареніе на сохраненіи истиннаго преданія въ епископатѣ апостольскаго преемства, которое подтверждаетъ на примѣрѣ Римской церкви: *Adv. haeres.* III. 3. Подобнымъ же образомъ *Hegesippus* и *Тертуліанъ* (*Praeseg. adv. haer.* 32, ad *Marcionem* IV, 5).

***) Ученіе объ іерархіи у св. Кипріана колеблется между двумя центрами: съ одной стороны солидажности (*in solidum*)

ципомъ *episcopus in ecclesia* и *ecclesia in episcopo*, и вообще теоріей «монархическаго епископата», которая нашла свое послѣдовательное завершеніе въ Ватиканскомъ догматѣ. «Намѣстникомъ Христа» на землѣ (а то и представителемъ Бога) епископъ называется иногда и въ православномъ богословіи, которое въ своемъ родѣ не хочетъ отставать отъ Римскаго, не всегда отдавая себѣ отчетъ, куда ведутъ подобныя высказыванія.

Всѣ эти догматическія гиперболы не достигаютъ цѣли, ибо бьютъ дальше нея. Если въ извѣстномъ смыслѣ вѣрно, что литургисающій епископъ или священникъ имѣютъ на себѣ образъ Христа Первосвященника («*in persona Christi*») при совершеніи таинствъ и прежде всего Евхаристіи, то это относится совершенно одинаково (конечно, кромѣ рукоположенія) ко всему епископату и пресвитерству въ равной степени, какъ къ священству *sacerdotium*, и было бы осторожнѣе ради догматической точности воздержаться отъ этихъ гиперболическихъ сравненій.

Итакъ, принципъ іерархіи есть сакраментально-евхаристическій, онъ можетъ быть выраженъ словами св. Игнатія Богоносца (Smyrn. 8): «та Евхаристія должна почитаться истиной, которая или совершается подъ прямымъ руководствомъ епископа или по его порученію, не позволено помимо епископа ни крестить, ни совершать вечери любви».

всего епископата, связующаго собой единство Церкви, а съ другой въ принятіи видимаго центра его въ ап. Петрѣ (хотя самъ Кипріанъ и не хочетъ признать въ Римѣ *episcopus episcoporum*). Также двойтся и его основная мысль о монархическомъ епископатѣ: *episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo*, потому что она можетъ быть одинаково понята въ смыслѣ папистическаго епископализма, какъ и соборнаго принципа. Однако сакраментальный принципъ іерархіи сохраняется и у него: *ut sacerdotes qui sacrificia dei cotidie celebramus* (Ер. 57, 3), причемъ не устраняется даже идея соборности, какъ единенія *sacerdos* съ народомъ (*plebs*): *illi sunt ecclesia plebs sacerdotes adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo*. (ср. 66, 8). Этому не противорѣчитъ у него параллельный принципъ, что единство церкви связано съ епископатомъ, (знаменитая контроверса о двухъ текстахъ относительно ап. Петра, *de Unitate* с. 4, рѣшающаго значенія здѣсь не имѣетъ). Чрезвычайно важное значеніе имѣетъ для сакраментальнаго истолкованія іерархизма Кипріановскій принципъ, что каждый изъ епископовъ *in solidum* — цѣлостно, соборно, принадлежитъ къ епископату, одновременно съ нимъ связанъ, но и лично уполномоченъ.

V. Власть учительства и ієрархія.

Историческое развитие церкви вообще благопріятствовало ієрархіи, которая, сосредоточивъ около себя ея сакраментальную жизнь, далѣе получила значеніе вообще органа церковнаго единства, церковной власти, какъ таковой. Эта власть и вліяніе проявляется въ другихъ служеніяхъ ієрархіи, кромѣ *sacerdotium*, это именно учительство, *magisterium*, и церковное управленіе, *iurisdiclio*. Послѣднее шло объ руку и съ огусударствленіемъ церкви, благодаря связи между церковью и имперіей, сотрудничеству церковной и гражданской власти, *sacerdotium et imperium*, епископства духовнаго и «внѣшняго», императорскаго. Юрисдикція, какъ и учительная власть ієрархіи явилась совершенно естественными и нормальными послѣдствіями сакраментализма, сосредоточеннаго въ рукахъ ієрархіи, ибо власть совершенія таинствъ вообще есть высшая и послѣдняя власть, съ которой не можетъ сравниться никакая другая. Судьбы развитія этой власти на востокъ и западъ были различны въ томъ отношеніи, что на западѣ развитіе власти ієрархіи, какъ монархическаго епископата, достигло своего предѣла въ папизмѣ, востокъ же, идя по тому же самому пути, милостію Божіею остановился на серединѣ и не дошелъ до предѣла. Учительная власть ієрархіи, конечно, не принадлежитъ къ числу сакраментальныхъ даровъ. Не существуетъ ієрархическая *charisma infallibilitatis*, провозглашенная Ватиканскимъ догматомъ. Епископы не только не обладаютъ непогрѣшимостью въ учительствѣ, но и фактически погрѣшали: исторія церкви одинаково знаетъ еретиковъ и среди папъ, и патріарховъ, и епископовъ. Возможны были многочисленные епископскіе соборы, которые оказались отвергнуты и осуждены церковью (какъ разбойничій Ефесскій, иконоборческій 764 г., далѣе уніональные соборы Ліонскій и Флорентійскій). Восточная церковь въ своемъ вѣроученіи всегда подвергается опасности замѣнить единоличныи папизмъ коллективнымъ, а Ватиканскій догматъ непогрѣшимости папы замѣнить непогрѣшимостью коллективнаго папы — епископата. Для этого создается фикція единогласія епископата, которое будто бы проявлено было на вселенскихъ соборахъ, какъ и во всѣхъ важнѣйшихъ случаяхъ жизни церкви. Знакомые съ исторіей вселенскихъ соборовъ знаютъ, какъ далеко отъ истины является это представленіе объ епископскомъ единогласіи. Конечно, послѣ разныхъ ампутацій, при содѣйствіи не только духовной, но и свѣтской власти извѣстное единогласіе устанавливалось (хотя тоже не всегда: достаточно только вспомнить исторію III всел. Ефесскаго собора), но и это единогласіе не всегда было гарантіей истины: достаточно вспомнить

иконоборческий соборъ и Флорентійскій. Въ результатѣ этихъ сопоставленій, оказывается, что авторизація соборныхъ постановленій совершается не епископатою только, какъ таковымъ, но всѣмъ народомъ церковнымъ, его «рецепціей», **с о б о р н о**. Обычно въ видѣ возраженія противъ этой истины указываютъ, что всел. соборы состояли изъ однихъ епископовъ, и этотъ якобы фактъ приводится въ защиту идеи коллективнаго папизма. Но, во первыхъ, надо учесть въ этомъ фактѣ долю вліянія свѣтской власти, пригласившей на соборъ епископовъ, равно какъ и трудностей тогдашнихъ средствъ сообщенія; во вторыхъ, надо вспомнить присутствіе на соборѣ мірянъ, — именно императора («внѣшняго епископа») и императорскихъ чиновниковъ, а также и другихъ лицъ, напр., многочисленныхъ монаховъ на VII всел. соборѣ (не говоря о папскихъ представителяхъ, обычно священникахъ). Особого же постановленія, канонически-догматическаго, объ исключительномъ епископскомъ составѣ соборовъ никогда не было, почему въ настоящее время, при измѣнившихся условіяхъ всей жизни, эта практика можетъ считаться уже оставленной (въ частности Московскій соборъ 1917-18 гг. состоялъ изъ представителей не только правящаго епископата, но и духовенства и мірянъ, подобно аналогичнымъ собраніямъ англиканской церкви и конвокаціи американской епископальной). Идея коллективнаго папизма, т. е. непогрѣшительности единогласнаго постановленія епископовъ, вообще окрашена въ цвѣтъ романизма и отличается отъ него только меньшей цѣлѣугодностью; провозгласить восточно-ватиканскій догматъ непогрѣшительности епископата значило бы идти наперекоръ не только исторіи, но и самой жизни. Такое догматическое притязаніе имѣло бы своей основой **р и м с к у ю** идею внѣшняго органа непогрѣшительности, аналогичнаго папѣ *ex cathedra*. Но такого органа, такого автомата непогрѣшительныхъ сужденій въ православіи не существуетъ, ибо, согласно посланію восточныхъ патріарховъ, у насъ все тѣло церковное, а не іерархія только, хранитъ церковную истину. И вся церковь свидѣтельствуетъ объ истинѣ, водимая Духомъ Св. Отсутствіе такого **в н ѣ ш н я г о** органа въ церкви, которое обычно съ римской стороны считается слабостью и безпомощностью, въ дѣйствительности есть преимущество, ибо это болѣе соответствуетъ природѣ церкви, которую самъ Духъ Св. научаетъ всякой истинѣ своими, Ему вѣдомыми, путями.

Тѣмъ не менѣе іерархія, въ силу ея сакраментальной власти и въ связи съ нею, естественно принадлежитъ особое право учительства, *ius magisterii*, храненіе и исповѣданіе истины церковной. Прежде всего, оно принадлежитъ ей въ связи съ богослуженіемъ и тайнодѣйствіемъ, катехизатор-

ствомъ и проповѣдничествомъ. Епископъ блюдетъ за церковнымъ учительствомъ. Однако это учительство не составляетъ сакраментальной привилегіи іерархіи, которая была бы совершенно недоступна для мірянства (*). Напротивъ, и міряне, по благословенію соответствующаго іерарха, допускаются къ проповѣданію даже при богослуженіи, а ужъ тѣмъ болѣе внѣ его, не говоря уже о томъ, что они имѣютъ право, а при извѣстныхъ условіяхъ обязанность, богословскаго сужденія (даже на Ватиканскомъ соборѣ дано было мѣсто богословамъ). Было бы однимъ изъ нестерпимыхъ суетвѣрій думать, что іерархическая харизма замѣняетъ и восполняетъ отсутствіе богословскихъ знаній и вообще представляетъ собой своеобразную магію, невѣждъ превращающую въ богослововъ. Естественно скорѣе наоборотъ: отъ іерарха требуется быть подготовленнымъ къ своему служенію. Но помимо этого церковнаго проповѣданія, іерархіи принадлежитъ право и долгъ блюденія церковной истины и авторитетнаго ея возвышенія. Не притязая на вѣроучительную непогрѣшительность, епископы суть тѣмъ не менѣе какъ бы уста церкви, въ согласіи съ нею авторитетно и властно провозглашающія церковныя сужденія. Въ этомъ именно смыслъ и на соборахъ вселенскихъ и помѣстныхъ, послѣднее авторитетное сужденіе по праву принадлежитъ епископамъ (на Московскомъ соборѣ епископы въ особыхъ засѣданіяхъ имѣли право veto на постановленія собора). Это право епископства вообще и отдѣльнаго епископа въ частности (**) можно назвать условной непогрѣшительностью. Прагматически можно сказать, что *indicium episcopati pro veritate habetur*, однако *donec corrigetur*, или *sinon corrigetur* Церковью. Еще болѣе, конечно, это имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ дѣйствіямъ, имѣющимъ вѣроучительное значеніе, или догматическимъ фактамъ. Въ частности, на путяхъ экуменическаго сближенія епископату дано нынѣ совершить тѣ или иные властные и авторитетные шаги, принять отвѣтственныя рѣшенія. (Въ частности въ вопросахъ сакраментальнаго *intercommunio* ему принадлежитъ и прямая рѣшающая власть). Однако съ меньшей силой слѣдуетъ подчеркнуть именно здѣсь, что эта власть можетъ быть осуществлена толь-

*) Правило 64 «пято-шестого», Трулльскаго собора запрещаетъ мірянамъ публичной («предъ народомъ») проповѣди догматическаго содержанія (очевидно, безъ прямого дозволенія или порученія епископа), но, конечно, отнюдь не самое учительство вообще.

**) Здѣсь не неумѣстно вспомнить Киприановское *in solidum*: каждый отдѣльный епископъ имѣетъ вселенское епископство какъ таковое, не частью, но цѣликомъ.

ко въ согласіи съ народомъ церковнымъ. Приказывать односторонне здѣсь іерархія не можетъ, какъ объ этомъ достаточно краснорѣчиво свидѣтельствуетъ исторія Флорентійскаго собора. Его опредѣленія не могли быть навязаны іерархіей народу. Это же надо имѣть въ виду и въ настоящее время въ вопросахъ экуменическаго сближенія. Іерархія не имѣетъ власти приказать соединеніе, если оно не будетъ подготовлено и принято народомъ церковнымъ. Ко всему этому не надо забывать, что іерархическимъ преемствомъ и таинствами не исчерпывается благодатная жизнь церкви. Въ церкви существуетъ прямое, непосредственное пріятіе даровъ Св. Духа, сила пророчества, котораго не угашать заповѣдалъ апостолъ. Это пророческое служеніе по существу своему не можетъ быть нормировано, ибо Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ. Но для даннаго вопроса о *potestas magisterii* имѣетъ значеніе, что наряду съ іерархическимъ учительствомъ церковь знаетъ и пророческое, т. е. по существу мірянское учительство. Поэтому учащія силы и возможности учительства въ церкви іерархіей не исчерпываются. На долю іерархіи остается провозглашеніе и оформленіе истины, авторитетное свидѣтельство о ней.

VI. Іерархія и юрисдикція.

Іерархія обладаетъ, далѣе, *potestas iurisdictionis*, властью править церковной жизнью, прежде всего и преимущественно въ области сакраментальной. Эта сторона ея находится, конечно, въ связи съ самой сакраментальной властью, есть также «надстройка» на этомъ «базисѣ», но она имѣетъ всецѣло историческое происхожденіе, существуетъ *iure ecclesiastico*. Каноническое устройство церкви въ каждую эпоху есть ни что иное какъ закрѣпленіе фактическаго положенія вещей въ церковномъ правѣ. Для того или другого каноническаго устройства не существуетъ догматическаго основанія, которое хочетъ имѣть Римская церковь все въ томъ же папскомъ догматѣ. Историческимъ примѣромъ столкновенія двухъ разныхъ міросозерцаній въ вопросѣ о природѣ канонической власти является отношеніе къ знаменитому 28-му правилу IV вселенскаго (Халкидонскаго собора) установившаго пентархію патріарховъ (подобную «пяти чувствамъ») и возвеличившаго Константинопольскую кафедру почти до уровня Римской. Это возвеличеніе оправдывалось въ 28 канонѣ откровенно и рѣшительно причинами не догматическими и даже не каноническими, а историческими, — фактическимъ значеніемъ Константинопо-

ля, какъ «царствующаго града», политической и культурной столицы имперіи. Эта мотивировка явилась, конечно, завѣдомо тенденціозной еще и въ томъ отношеніи, что тѣми же причинами мотивировалось и положеніе Рима, тоже какъ царственнаго града. Разумѣется, въ Римѣ, гдѣ первенство папскаго престола мотивировалось догматически, никакъ не могли согласиться съ такимъ низведеніемъ Римскаго примата къ случайности исторической конъюнктуры, которая можетъ и измѣниться, какъ она и дѣйствительно измѣнилась, какъ для Рима, такъ и для Константинополя, послѣ паденія Византіи. Примѣръ 28 канона очень показателенъ и имѣетъ принципиальное значеніе и для настоящаго времени, когда вся историческая обстановка до неузнаваемости измѣнилась. Сакраментальная связь отдѣльныхъ епископій, находящихся въ нѣкоторомъ общецерковномъ единеніи, выражается въ рукоположеніи епископа двумя или тремя епископами изъ другихъ епископій, а слѣдовательно, въ лицѣ ихъ признаніе ихъ *in solidum* со стороны не только ихъ частныхъ церквей, но и вселенскаго епископата и вселенской церкви вообще. Возникновеніе новой епископіи или поставленіе новаго епископа всегда выводитъ за предѣлы мѣстной ограниченности даннаго діоцеза, и уже на основаніи одного этого нельзя говорить о монархическомъ епископатѣ, который былъ всегда или полемиической фикціей, или догматическимъ увлеченіемъ. Епископатъ могъ быть только соборнымъ, какъ въ своемъ происхожденіи, такъ и существованіи. Только Римская кathedra въ силу догматическаго провозглашенія папизма являетъ собой единственный послѣдовательный примѣръ монархическаго епископата. Путь къ подлинно монархическому епископату остается одинъ: «въ Каноссу». Сакраментальная необходимость взаимоотношенія отдѣльныхъ епископовъ, имѣющая для себя основаніе въ соборности церковной, всегда требовала для себя извѣстной упорядоченности и соглашенія, каноническихъ нормъ, которыя и осуществлялись въ церковныхъ правилахъ, устанавливаемыхъ на соборахъ церковныхъ. Такимъ образомъ возникаютъ второй, третій, и далѣе этажи канонической іерархіи, это представляетъ собой лишь жизненное развитіе 34 апостольскаго правила о томъ, что епископамъ всякаго народа подобаетъ имѣть перваго между собою. Этотъ принципъ получаетъ осуществленіе въ образованіи митрополій и патріархатовъ, которые возникаютъ вновь и на нашихъ глазахъ и, конечно, менѣе всего считаются при этомъ возникновеніи съ древней пентархіей. Принципъ канонической юрисдикціи не только сочетается съ сакраментальнымъ, какъ регулирующее на-

ча л о, но и спорить съ нимъ, въ отдѣльныхъ случаяхъ себя преувеличивая и даже его какъ бы заслоняя. Въ исторіи церкви каноническія пререканія создавали и создаютъ много церковныхъ схизмъ, которыя посягаютъ на самую силу тайнодѣйствія. Сюда относятся разныя каноническія запрещенія въ тайнодѣйствіи, вызывающія столь печальныя и болѣзненныя явленія раскола. Какъ во всѣхъ человѣческихъ дѣлахъ, далеко не всегда блюдетсѣ должное равновѣсіе между тѣмъ, что можно назвать канонической логикой вещей, и властолюбіемъ отдѣльныхъ іерарховъ или каедръ, вопреки мудрому правилу: *pas trop gouverner*, ибо область церкви не есть область имперіи. Исторія связала каноническія единства съ государственными (откуда и происходитъ возникновение національно-государственныхъ патріархатовъ). Но надо помнить, что настоящей сакраментальной единицей въ церкви является епископія, которая находится въ связи и со всей церковью, Кипріановское: *episcopus in ecclesia*. И предъ лицомъ чрезмѣрности централизаціи огромныхъ національно-государственныхъ церквей, своей тяжестью ложащейся на развитіе мѣстной жизни, не пришла ли пора въ наше время постепенно давать мѣсто отдѣльнымъ епископскимъ общинамъ, подобно апостольскимъ, съ преодоленіемъ и восточнаго папизма разныхъ видовъ, но съ возстановленіемъ во всей силѣ принципа соборности? Типъ сакраментально-іерархическаго «конгрегационализма» епископій болѣе соответствуетъ и существу православія, и нуждамъ историческаго момента, нежели запоздалыя реставраціи церковей-государствъ. Къ тому же, государства давно уже стали лаическими, и стремятся къ отдѣленію церкви отъ государства въ то время, когда церковныя организаціи тянутся удержать и даже увѣковѣчить эту связь. Константиновская эпоха связи церкви съ государствомъ миновала, и православная церковь вступила (съ очевидностью послѣ русской революціи) въ послѣ-Константиновскую эпоху.

Поучительное сопоставленіе мы находимъ въ каноническомъ устройствѣ Церкви въ протестантизмѣ, который, отвергнувъ сакраментальную природу іерархіи и превративъ ее въ выборное служительство, въ то же время воздвигъ весьма внушительную каноническую организацію на этомъ фундаментѣ. Мы уже не говоримъ о связи церкви съ государствомъ въ реформации, по принципу *cuius regio eius religio*, или главенства свѣтскаго государя въ церкви въ англійскомъ *establishment*, но и о самомъ устройствѣ церковной власти. Протестантизмъ въ обѣихъ вѣтвяхъ своихъ, какъ лютеранствѣ, такъ и реформатствѣ, установилъ цѣлую систему каноническихъ органовъ общецерковнаго правительства или на выборныхъ нача-

лахъ, или прямо по государственному назначенію. Такимъ образомъ вмѣсто іерархическаго устройства церкви получилось церковное чиновничество, управляющее церковью (вся ненормальность этого положенія достаточно обличилась въ наши дни въ Германіи). Но соответствуетъ ли эта система тому идеалу первохристіанской церкви, во имя котораго произведена была реформа и отвергнута сакраментальная іерархія? Много-ли напоминаютъ эти консисторіи, суперинтенденты и проч. древнихъ харизматиковъ, хотя протестантизмъ и хочетъ быть профетически-харизматической церковью? Преодоленіе этой секуляризаціи и какого то откровеннаго и узаконеннаго цезарепапизма или д е м о к р а т і и (вмѣсто соборности) возможно лишь на пути преодоленія революціоннаго момента въ реформаціи, именно въ восстановленіи сакраментальной іерархіи. И не лежитъ ли на этомъ обмирщеніи церкви та же мрачная тѣнь средневѣковаго папизма, котораго совлечься хотѣла реформація? Въ протестантскомъ мірѣ не разъ высказывался призывъ преодолѣть и какъ бы закончить и исправить реформацію (Гарнакъ), однако до сихъ поръ этотъ призывъ понимался скорѣе въ смыслѣ разрушительной критики христіанскихъ догматовъ. Но не пришло ли время дѣйствительно продолжить реформацію, освободивъ ее отъ тѣни папизма, которая лежитъ на ней, хотя и съ отрицательнымъ коэффициентомъ? Это же самое пожеланіе можетъ быть обращено также и въ отношеніи къ нѣкоторымъ православнымъ представителямъ, которые въ теоріи и на практикѣ иногда стремятся осуществить папизмъ втораго сорта, именно безъ папы, или же, что еще хуже, коллективный папизмъ. Совершенно не желая умалять достоинства Римскаго патріархата, великой апостольской церкви запада, мы считаемъ тѣмъ не менѣе существеннымъ для судьбы христіанства въ стремленіи къ объединенію, для екуменическаго движенія, внутреннее преодоленіе папизма въ нашей собственной средѣ — во имя церковной соборности.

Прот. Сергій Булгаковъ.

ОБРАЗЪ БОЖІЙ ВЪ СУЩЕСТВѢ ЧЕЛОВѢКА

Библейская идея «образа и подобія» выражаетъ прежде всего существенное сходство между человѣкомъ и Богомъ. Человѣкъ есть «малый богъ», микротеосъ, ибо сказано: «вы боги и сыны Всевышняго всѣ». Идея богоподобія конечно существенна для христіанской антропологіи и для всякой религіозной антропологіи; но она столь же существенна и для всякой безрелигіозной антропологіи. Это можетъ показаться весьма неожиданнымъ и страннымъ, и однако это такъ.

«Образъ и подобіе», какъ существенное сходство между человѣкомъ и Богомъ есть *аксіома*, никогда не подвергавшаяся сомнѣнію ни въ религіозномъ, ни въ безрелигіозномъ (атеистическомъ) сознаніи. Николай Гартманъ совершенно справедливо указываетъ, что человѣкъ, какъ духовная личность, приписываетъ себѣ всѣ атрибуты Божества: умъ, свободу, сознаніе цѣнностей, предвидѣніе и провидѣніе. Съ этимъ одинаково согласится какъ теологъ, такъ и атеистическій философъ: Фейэрбахъ, или Марксъ. Вопросъ только въ томъ: Богъ-ли создалъ человѣка по своему образу и подобию, или человѣкъ создалъ Бога по своему образу и подобию.

Во всякомъ случаѣ человѣкъ обладаетъ неискоренимой тенденціей ставить себя въ извѣстное отношеніе къ Абсолютному, къ идеалу, къ послѣдней истинѣ, къ сущности бытія. Понять человѣка — значитъ понять его отношеніе къ Богу. Въ этомъ не сомнѣваются и атеисты. Проблема человѣка есть *Бого-человѣческая проблема*. Надъ разрѣшеніемъ Бого-человѣческой проблемы трудился Фейэрбахъ, надъ нею трудятся современные психологи, Фрейдъ и Юнгъ. Богъ есть сверхъ-я (*Ueber-ich*), идеалъ нашего я, архетипъ ста — говорятъ они. Что же, это не такъ далеко отъ истины — скажетъ религіозный философъ. Во всякомъ случаѣ *Бого-человѣческая пробле-*

ма налицо, когда дѣло идетъ о постиженіи души во всемъ ея объемѣ.

Правда, все дѣло въ томъ, не есть-ли Богъ *только* esse in anima, *только* субъективная иллюзія, *только* имманентное явленіе въ нашей душѣ. Но это «*только*» должно быть отброшено, какъ самый дурной психологизмъ, какъ объясненіе по методу «*nichts als*», надъ которымъ иронизировалъ самъ Юнгъ. Абсолютное есть именно то, что безконечно превышаетъ всякое «только»; это обозначается въ нашей душѣ нѣкоторымъ знакомъ и символомъ, но символомъ трансцендирующимъ, указывающимъ на нѣчто запредѣльное. Человѣкъ всегда трансцендируетъ себя и свою душу, на это указываетъ такое понятіе какъ «сверхчеловѣкъ», или сверхъ-я. Наука, въ своихъ исканіяхъ, столь же устремлена къ трансцендентному, какъ и этика и религія въ своихъ стремленіяхъ къ идеалу совершенства.

Всякое имманентное представленіе, образъ, символъ, могутъ быть заподозрѣны, подвергнуты сомнѣнію, какъ субъективные, не имѣющіе «объективнаго значенія»; одно не можетъ быть подвергнуто сомнѣнію: это то, что они «имѣли въ виду» трансцендировать, выразить нѣчто объективное; *трансцензусъ* остается несомнѣннымъ; онъ указывается жестомъ — руками, поднятыми къ небу — словомъ, символическимъ актомъ религіи, или искусства, математическимъ символомъ познанія. Сводить абсолютное къ имманентнымъ представленіямъ — о немъ потому бессмысленно, что всѣ символы и идеи абсолютно постулируютъ трансцензусъ.

Объяснить идею Бога психоаналитически, какъ переносъ комплекса «Отца» на наше высшее Я (Ueber-ich), или свести идею Бога къ архетипу (прообразу) Отца — совсѣмъ не значить, какъ это думаетъ Фрейдъ, свести религію и Бога къ субъективной иллюзіи, къ esse in anima, къ чисто имманентнымъ образамъ и переживаніямъ. Существованіе въ моей душѣ, въ сознаніи и подсознаніи, Vaterkomplex и Mutterkomplex, архетиповъ отца и матери, вовсе не означаетъ, что не существуетъ реальныхъ и трансцендентныхъ моей душѣ отцовъ и матерей; не означаетъ, что ихъ бытіе сводится къ моимъ комплексамъ и есть только «бытіе въ моей душѣ» (esse in anima). Изъ того, что архетипъ anima проэцируется на женщину, вовсе не слѣдуетъ, что женщина есть только субъективная иллюзія. Изъ того, что архетипъ «Medizinmann» проэцируется на врача-аналитика, вовсе не слѣдуетъ, что этотъ врачъ не врачъ, а только «комплексъ». Наоборотъ, въ данномъ случаѣ архетипъ какъ будто проэцируется особенно къ мѣсту. Вообще архетипы могутъ имѣть трансцендентное познавательное значеніе,

какъ и символы, и постоянно его имѣютъ. Все наше познаніе и дѣйствіе начинается съ архетиповъ.

Здѣсь становится яснымъ весь абсурдъ *психологизма*: не психологін, но психологизма! психологическое сведеніе всего къ субъективному и имманентному не имѣетъ никакого права на позу мекфистофельской ироніи, ибо само становится комичнымъ въ своей претензіи заподозрить и устранить объективно-истинное и трансцендентное. Подлинная реальность отца и матери вовсе не устраняется тѣмъ, что я переношу на нихъ свои психическіе комплексы и архетипы коллективно-безсознательнаго; подлинная реальность міра вовсе не устраняется тѣмъ, что греки переносили на него архетипъ души и считали его одушевленнымъ существомъ; наконецъ, подлинная реальность Абсолютнаго не устраняется нисколько тѣмъ, что на него переносится архетипъ личности, *архетипъ Отца*. Мы утверждаемъ, что этотъ переносъ вполне обоснованъ, ибо архетипъ Отца является *адекватнымъ символомъ* Абсолютнаго. Существуютъ глубочайшія основанія къ тому, чтобы символизировать Абсолютное посредствомъ архетипа личности. Въ самой личности есть нѣчто похожее на абсолютъ: въ самомъ дѣлѣ, личность существуетъ въ себѣ, черезъ себя и ради себя. То же самое можно сказать объ Абсолютномъ. Личность есть первопричина и конечная цѣль своихъ дѣйствій — и мы не можемъ иначе символизировать Абсолютное, какъ поср., первопричины и конечной цѣли бытія. Личность есть изначальная свобода творчества и самоцѣль. То же можно сказать объ Абсолютномъ: все изъ него и ради него существуетъ. Въ одномъ словѣ: личность есть самосозиданіе, самость — и Абсолютное есть самосозиданіе, самость. Aseitas — вотъ въ чемъ они сходны: существованіе въ себѣ и для себя, An-und-für-sich-Sein. Нѣтъ другой парадигмы для Абсолютнаго.

Такъ раскрывается идея богоподобія: Богъ и человѣкъ похожи другъ на друга. Въ этомъ никто не сомнѣвается: ни легковѣрные греческіе поэты (какъ указалъ Ап. Павелъ), ни скептическій Ксенофанъ, ни Фейэрбахъ, ни Фрейдъ и Юнгъ. Но кто же изъ нихъ творить другого: Богъ человѣка, или человѣкъ Бога? Кто первиченъ, кто архетипъ, кто *изначально-сущее* и кто *отображеніе*? Достаточно такъ поставить вопросъ, чтобы устранить недоумѣніе человѣкобожества. Въ своемъ метафизическомъ вопросѣ «откуда и куда?» человѣкъ стремится *отобразить изначальное сущее* и послѣдній смыслъ бытія. Въ самомъ вопросѣ, въ основномъ самочувствіи своемъ, онъ сознаетъ свою зависимость, свою обусловленность, свою не-изначальность.

«Но ежели я столь чудесенъ,

Откуда произошел — безвѣстенъ,
А самъ собой я быть не могъ»...

что человѣкъ не самъ себя создалъ — это для него очевидно. Претензія создать Абсолютное означала бы вмѣстѣ съ тѣмъ претензію создать весь міръ и самого себя. Такая претензія безумна («рече безумецъ въ сердцѣ своемъ — нѣсть Богъ!»). Человѣкъ не творитъ себя изъ ничто, а *находитъ себя* сотвореннымъ и спрашиваетъ въ изумленіи:

«Кто меня враждебной властью
Изъ ничтожества воззвалъ?»

Изъ невѣдомой глубины бытія я возникъ не своей властью, и призванъ къ невѣдомой цѣли («жизнь, зачѣмъ ты мнѣ дана?»). Это и есть тайна творенія, чудо творенія, *чувство со-творенности* съ его удивленіемъ, изъ котораго родится размышленіе, въ сущности вся наука, вся философія, вся теологія. Здѣсь заложено адамантово основаніе «онтологическаго аргумента», составляющаго великую традицію русской философіи. Онтологическій аргументъ есть указаніе на онтологическій фундаментъ, на «достаточное основаніе», на *fundamentum bonum*, ибо всякое явленіе есть *phenomenon bene fundatum* (Лейбницъ). Человѣкъ возникъ изъ *невѣдомаго Абсолюта*, въ этомъ нельзя сомнѣваться, напротивъ, здѣсь лежить незыблемое основаніе всѣхъ сомнѣній, ибо сомнѣваемся мы не въ фундаментъ бытія, а въ томъ, какъ этотъ фундаментъ мыслить и представлять. Въ какихъ «идеяхъ», въ какихъ символахъ и гіероглифахъ лучше выражается Абсолютъ? вотъ въ чемъ вопросъ, вотъ гдѣ возможно сомнѣніе. «Враждебная власть» воззвала меня изъ ничтожества, или любовь Отца къ сыну?

Вся наша вѣра въ «Откровеніе» утверждаетъ только, что въ нѣкоторыхъ символахъ (въ «символѣ вѣры»), въ нѣкоторомъ «Словѣ», въ нѣкоторыхъ «догмахъ», Абсолютное открывается, или вѣрнѣе — пріоткрывается, а въ другихъ — скрывается и затемняется. Есть ли это суетная вѣра или истинная? Если существуютъ такіа «слова» объ Абсолютномъ, которыя нѣчто открываютъ о немъ, то это значитъ, что есть *соизмѣримость* между человѣкомъ и Абсолютомъ, несмотря на всю несоизмѣримость между ними; если Богъ можетъ что то говорить человѣку и человѣкъ можетъ что то говорить Богу, то между ними существуетъ общность слова, общность логоса, общность *ума*. *Богopodobіе* — существенное предположеніе всякой религіи, всякаго откровенія, особенно истиннаго. Но вотъ что замѣчательно: *богopodobіе* есть предпосылка всякаго знанія, всякой науки; ибо если бы математика божествен-

наго Архитектора міра *ничего* не имѣла общаго съ математикою нашей, то познаніе міра, астрономическое познаніе — было бы просто невозможно. Но это значить: ни одинъ экспериментъ не удался бы, никакая техника не была бы невозможна, никакое творчество человѣка не существовало бы, ибо земной архитекторъ не могъ бы построить посредствомъ своего разума ничего, что могло бы хоть на мигъ устоять въ бытіи предъ лицомъ Небеснаго Архитектора. Творчество человѣка предполагаетъ предвидѣніе и провидѣніе, а это божественныя свойства. Богъ есть творецъ, поэтъ бытія; но и человѣкъ есть творецъ, поэтъ культуры — поскольку онъ культивируетъ, а не разрушаетъ созданный для него эдемъ. И если онъ обладаетъ несовершенной (хотя и воистину богоподобной!) поэзіей, если онъ обладаетъ не абсолютнымъ и даже безконечно-малымъ предвидѣніемъ и провидѣніемъ, то это лишь доказываетъ, что онъ не абсолютенъ, а абсолютно-подобенъ, не Богъ, но икона Божества.

* * *

Богopodobіе составляетъ основную предпосылку для пониманія сущности человѣка. Внѣ Богочеловѣческой проблемы человѣкъ немислимъ, ибо онъ стоитъ въ существенной связи съ Абсолютомъ, въ немъ укорененъ и утверждёнъ.

Если мы отклоняемъ первое рѣшеніе Бого-человѣческой проблемы, рѣшеніе «человѣко-божеское», которое объясняетъ богopodobіе тѣмъ, что *человѣкъ создаетъ Бога* по образу своему и подобію, то намъ остается второе, Бого-человѣческое, утверждающее, что *Богъ создаетъ человѣка* по образу своему и подобію. Первое рѣшеніе есть *имманентное*, человѣкъ замыкается въ своемъ сознаніи и отрждествляетъ Бога со своими «понятіями» и «представленіями» и фантазіями о Богѣ. Послѣдовательно продуманный имманентизмъ есть *солипсизмъ*: существуетъ только мое сознаніе, міръ есть только «мое представленіе» и Богъ есть только «мое представленіе». Второе рѣшеніе есть *трансцензусъ*. Во всякомъ исканіи, во всякомъ творчествѣ, во всякомъ стремленіи человѣкъ *трансцендируетъ* себя. Эросъ Абсолютнаго, стремленіе въ глубину и въ высоту есть трансцензусъ. Человѣкъ не изначаленъ и не самодостаточенъ; есть бытіе, которое глубже и выше его. И однако онъ находитъ въ себѣ отображеніе и печать послѣдней глубины и высоты. Такова точка зрѣнія христіанской антропологии.

Съ точки зрѣнія святоотеческой антропологии человѣкъ есть «икона» Божества, въ этомъ разгадка его таинственной сущности. Но понять ея смыслъ можно только въ томъ случаѣ, если мы развернемъ всю *іерархическую структуру* ступеней

бытія, въ которую человѣкъ вплетенъ и которую онъ несетъ и воспроизводитъ въ себѣ. Въ этомъ смыслѣ Отцы Церкви называютъ человѣка *микрокосмомъ*, малымъ міромъ, содержащимъ въ себѣ элементы и структуру большого міра, но несущимъ въ себѣ еще и кое-что другое, выходящее за предѣлы всего природнаго и космическаго.

Человѣкъ плюраленъ, его нельзя свести къ одному элементу, къ одной субстанціи. Матеріализмъ такъ же ложенъ, какъ и спиритуализмъ. Нельзя понять человѣка также какъ сочетаніе двухъ *рядомъ стоящихъ* субстанцій, мыслящей и протяженной, какъ это дѣлаетъ Декартъ. Человѣкъ состоитъ изъ трехъ, іерархически восходящихъ ступеней *тѣла, души и духа*. Душа по достоинству выше тѣла и она «одушевляетъ» тѣло; духъ выше тѣла и души, и онъ «одухотворяетъ» тѣло и душу. Такова концепція Ап. Павла, и она является точкой отправленія святоотеческой антропологии. Бруннеръ считаетъ ее точкой зрѣнія естественнаго здраваго смысла, который ближе къ истинѣ, чѣмъ разнаго рода научный *монизмъ*. И это вѣрно, но лишь въ томъ смыслѣ, что въ этомъ трехчленномъ дѣленіи въ *стяженной* формѣ дана вся сложная іерархическая структура человѣческаго существа. Чтобы ее развернуть во всей полнотѣ, необходимо привлечь всю современную науку о человѣкѣ: біологію, психологію, философію. Отцы Церкви всегда стояли на высотѣ науки *своего времени*; этотъ методъ они завѣщали и намъ: и мы должны стоять на высотѣ науки *своего времени*.

«Тѣло» объемлетъ не одну, а двѣ ступени бытія: оно содержитъ въ себѣ физико-химическіе процессы и, съ другой стороны, процессы органической жизни. Въ свѣтѣ современныхъ психологическихъ открытій «душа» потеряла свою простоту: она не исчерпывается сознаніемъ, какъ и «духъ» не тождественъ съ сознаніемъ. Существуетъ безсознательно-психическое; но и оно имѣетъ двѣ ступени: коллективно-безсознательное и индивидуально-безсознательное. Сознательная душа тоже имѣетъ двѣ ступени: животная душа и духовная (сознательный духъ). Наконецъ, сознательный духъ тоже не является вершиной человѣческаго существа. Есть еще сверхсознаніе, «глубинное» сверхсознательное Я, «Я самъ», или *самость* (Selbst).

Такимъ образомъ въ существѣ человѣка мы находимъ *семь* онтологическихъ ступеней:

- 1) Онъ есть физико-химическая энергія.
- 2) Онъ есть энергія «живая», біосъ, живая клѣтка.
- 3) Онъ есть психическая энергія, которая въ своей скрытой глубинѣ образуетъ коллективно-безсознательное, какъ об-

щую почву, на которой вырастает и развивается индивидуальная душа.

4) Онъ есть лично-безсознательное, которое покоится на фундаментѣ коллективно-безсознательнаго.

5) Онъ есть сознание, сознательная душа; и прежде всего не-духовная, *животная душа*, которая опредѣляется, какъ эгоцентрическая установка сознания. Это душа, руководящаяся «интересами», какъ расчетомъ удовольствія и неудовольствія, воспринимающая и оцѣнивающая все лишь въ соотношеніи къ *витальному* центру сознания.

6) Человѣкъ есть, наконецъ, духовное сознание, духъ, *духовная личность*, и въ этомъ своемъ качествѣ онъ есть строитель и носитель культуры. Отличіе отъ недуховнаго, животнаго сознания состоитъ въ томъ, что здѣсь эгоцентрическая установка покидается. Субъективное воспріятіе и оцѣнка замѣняется объективнымъ. Для духа существуетъ не то только, что для витальнаго сознания «полезно» и пріятно, но то, что *само по себѣ*, т. е. «объективно» цѣнно и истинно. (Утилитаризмъ и этика «интересовъ» есть точка зрѣнія животнаго сознания). Эта ступень *духовнаго* сознания у греческихъ, а вслѣдъ за ними и у латинскихъ Отцовъ Церкви строго различается отъ недуховной, животной души, какъ логическая (словесная) отъ нелогической («безсловесной»), какъ способность воспринимать и высказывать *разумное слово* и его *объективный смыслъ*. Когда Апостолъ говоритъ: «духовный судить обо всемъ», онъ разумѣетъ прежде всего эту способность къ всеохватывающему объективному сужденію, которая присуща духу.

7) Духовное сознание, сознательное Я, *ego cogitans*, духовная личность, какъ творецъ культуры, — не есть однако послѣднее, высшее и глубочайшее въ существѣ человѣка. Объ этой послѣдней глубинѣ трудно что-либо сказать, кромѣ того, что это *я самъ*, человѣкъ «въ себѣ», самость. *Самость* есть послѣдняя и высшая *седьмая мистическая ступень* въ существѣ человѣка. Для науки, для рациональнаго мышленія, она недостижима и недоказуема и потому не схватывается психологіей, какъ это Юнгъ нынѣ ясно высказалъ. *Самость* мета-физична и мета-психична, во всѣхъ смыслахъ есть нѣкоторое «мета», послѣдній трансцензусъ. Только Откровеніе и мистическая интуиція указываютъ на эту предѣльную глубину.

Въ практической жизни, въ познаніи міра, даже въ творествѣ культуры, она можетъ оставаться совершенно незамѣченной.

Поэтому почти постоянно само сознание, сознательное Я, духъ, умъ (*vous*), духовная личность, считалась и считается высшей ступенью въ структурѣ человѣческаго существа

и послѣднимъ выраженіемъ его сущности. Но разумъ и сознание не есть высшее въ человѣкѣ: ирраціональная и *сверхсознательная самость* есть высшее. Ее ищутъ и угадываютъ и выражаютъ на своемъ странномъ, парадоксальномъ языкѣ великіе мистики всѣхъ временъ и народовъ. Излюбленный символъ «сердца» указываетъ на эту таинственную глубину, доступную только Богу («Богъ одинъ знаетъ тайну сердца», говоритъ Библия). Самость есть «сокровенный сердца человѣкъ», *κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος*, *homo cordis absconditus*. Существуетъ слѣдовательно не только *Deus absconditus*, непостижимый Богъ, но существуетъ и *homo absconditus*, непостижимый человѣкъ; и въ этой своей богоподобной непостижимой глубинѣ человѣкъ и встрѣчается съ Богомъ, въ глубинѣ «сердца» (*dieu sensible au coeur*). Вотъ почему въ опытѣ восточнаго христіанства мистика сердца играетъ такую большую роль. Вотъ почему восточные отцы и за ними русскіе отшельники даютъ завѣтъ: умомъ въ сердцѣ стоять; или: погрузить умъ въ глубину сердца. Это показываетъ, что «умъ» не есть послѣдняя глубина и послѣдняя точка опоры.

Іерархическая структура человѣка показываетъ намъ, что онъ несетъ въ себѣ всѣ ступени космическаго бытія: онъ есть «мертвая» матерія, живая матерія, одушевленный организмъ, животное сознание. Космическіе элементы и земная животнорастительная жизнь содержатся въ немъ, проникаютъ его и стоятъ съ нимъ во взаимодействіи. Человѣкъ предполагаетъ и содержитъ въ себѣ всѣ «дни творенія» и всю ту космическую іерархію бытія, которая въ нихъ развертывается. Въ этомъ смыслѣ онъ микрокосмосъ, малый міръ, связанный съ большимъ міромъ. Но онъ еще и нѣчто большее: микротеосъ, «малый богъ», связанный съ Великимъ Богомъ. Когда закончено сотвореніе природы и человѣка, начинается творчество, исходящее отъ самого человѣка, въ силу того, что онъ есть *духовная личность* и свобода. Это и дѣлаетъ его «богоподобнымъ». Шестая и седьмая ступень въ существѣ человѣка поднимаетъ его *надъ природой* и ставитъ его на вершину іерархіи. И все же вершина іерархіи еще не достигнута. Человѣкъ чувствуетъ нѣчто высшее *надъ собою*, ради чего онъ «сублимируетъ», во имя чего онъ дѣйствуетъ и *приноситъ жертвы*, во имя чего онъ жертвуетъ даже *собою*. Самъ человѣкъ есть «жертвенникъ невѣдомому Богу», и этотъ жертвенникъ онъ находитъ въ глубинѣ своей самости, какъ послѣднее слово «самопознанія» (*ἑωὐτοῦ*), какъ послѣднюю мудрость вѣчныхъ Аевнѣ. Невѣдомый Богъ изводитъ его изъ бездны и возводитъ къ себѣ. Вотъ что открывается ему въ предѣльномъ вопросѣ «откуда и куда?» И это изведеніе и возведеніе (*ἀναγωγή*) переживаетъ человѣкомъ, какъ двоякая *зависимость*: какъ сотворенность

и какъ призывъ къ творчеству (ибо человекъ творить въ настоящемъ смыслѣ не по капризу и не по произволу, а «по призыванію»).

Итакъ человекъ *не начало и не конецъ бытія* — вотъ что ему очевидно; не альфа и не омега, не первоисточникъ и не прообразъ — онъ лишь отображеніе. Вотъ почему онъ не завершаетъ іерархію и не обосновываетъ ее; онъ не есть «само священное начало», хотя и стоитъ къ нему всего ближе въ космической іерархіи. Уже это одно, эта нераздѣльная связь и близость, ставить проблему «богоподобія». Ее нельзя разсматривать внѣ іерархической структуры человека, внѣ космической іерархіи.

* * *

Іерархическая структура человека есть узелъ всѣхъ проблемъ его бытія и его назначенія. Мы оставляемъ въ сторонѣ всю сложность этихъ проблемъ, и касаемся здѣсь только проблемы «образа и подобія». Въ чемъ заключается образъ Божій въ человекѣ? Не въ тѣлѣ, конечно, а въ душѣ; и не въ животной душѣ, а въ разумной: *Anima rationalis*, умъ (*vous*), логосъ, духъ — вотъ что богоподобно въ человекѣ. Таково съ самаго начала общее убѣжденіе Церкви, таково въ исходномъ пунктѣ доктрина восточныхъ и западныхъ учителей Церкви. Умъ есть нѣчто прекрасное, въ немъ мы имѣемъ то, что существуетъ по образу Творца (Василій Великій). Богъ есть умъ и человекъ есть умъ, только потому Богъ и могъ соединиться съ человекомъ, какъ съ тѣмъ, что ему наиболѣе сродно. «Въ обоихъ царствуетъ естество ума». Богъ есть умный свѣтъ, свѣтильникъ ума, а человеческій умъ озаряется отъ первообраза Свѣта (Григорій Богословъ). Образъ Божій заключается въ умѣ, въ духѣ, въ томъ, что отличается отъ природы и возвышается надъ природой (Григорій Нисскій). Это обожествленіе Логоса, ума есть то, что восточные Отцы вынесли изъ Аѳинъ, сохранили въ Византіи и передали западному богословію; больше того, всей западной наукѣ и культурѣ.

Съ другой стороны богоподобіе человека заключается въ его *свободѣ*. Со всей силой и неумолимой послѣдовательностью это утверждаетъ Макарій Египетскій: Никакія природныя существа не свободны — ни солнце, ни луна, ни земля, ни животныя; но Богъ свободенъ и человекъ свободенъ: «потому ты сотворенъ по образу и подобию Божию, что Богъ *самовластенъ* (*αὐτεξούσιος*) и дѣлаетъ, что хочетъ. Если онъ захочетъ, онъ въ силу своей власти пошлетъ праведныхъ въ геенну и грѣшниковъ въ свое царство. Но этого онъ не одобряетъ и не избираетъ, ибо Господь справедливъ. Такъже и ты *само-*

властенъ, но неустойчивъ по природѣ (τρεπτός φύσεως), а потому, если захочешь, можешь погибнуть, можешь богохульствовать, отравлять и убивать, и никто тебѣ не помѣшаетъ въ этомъ. Но съ другой стороны, если кто захочетъ, то можетъ подчиниться Богу, вступить на путь праведности и властвовать надъ похотями» ¹⁾). Богоподобную сущность *свободы* въ чело-
вѣкѣ выдвигаетъ и Григорій Нисскій. Она состоитъ въ не-
связанности природной силой, въ способности *изъ самого себя*
(αὐτ-ἑξ-ἑωσεία), *изъ своей сущности* рѣшать и избирать. Въ сво-
боды нѣтъ и ума, ибо нѣтъ дара различенія и сужденія.

Сводя оба момента духовности воедино, Іоаннъ Дамас-
кинъ опредѣляетъ образъ Божій въ челоѣкѣ, какъ *умъ и*
свободу. Образъ Божій лежить слѣдовательно не просто «въ
душѣ» (ср. грубое опредѣленіе Тертуліана), онъ лежить въ
духѣ. Онъ лежить въ двухъ высшихъ ступеняхъ челоѣческа-
го существа (въ нашей скалѣ 6-ая и 7-ая ступени). Челоѣкъ
есть духовная личность, самосознаніе, *Я*; и въ этомъ онъ по-
добенъ Богу. Духовная личность есть свѣтъ сознанія и мощь
свободы. И этотъ «свѣтъ» и эта «свобода» не вещи и не субстан-
ціи и не свойства объектовъ, — это *мой свѣтъ* и *моя свобода*;
больше того—это *я самъ*. И когда челоѣкъ говоритъ: «я суще-
ствую»—онъ подобенъ именно въ этомъ Богу, который говоритъ
«Азъ есмь сущій». Понять, что такое *я самъ* — значитъ понять
свое богоподобіе.

Здѣсь должны мы коснуться еще новаго момента въ бого-
подобіи. Личность челоѣка не есть отрѣшенный духъ, отрѣшен-
ный умъ, отрѣшенная свобода. Это было-бы индійскимъ по-
ниманіемъ челоѣка, а не христіанскимъ. Въ христіанствѣ
духовная личность есть *воплощенный духъ*, воплощенный
умъ, творческая свобода, свобода воплощенія своихъ идей.
Объ этомъ свидѣтельствуетъ *іерархическое положеніе* личнаго
духа по отношенію къ тѣлу и душѣ, иначе говоря, по отноше-
нію къ первымъ ступенямъ челоѣческаго существа. Духъ
властвуетъ надъ низшими ступенями въ существѣ челоѣка.
И если челоѣкъ, какъ указываетъ еще Григорій Нисскій,
есть микрокосмъ и содержитъ въ себѣ всѣ элементы вселен-
ной, если онъ сотворенъ послѣднимъ въ іерархіи бытія и по-
тому «объемлетъ собою всякій родъ жизни», то въ этомъ имен-
но состоитъ его іерархическое преимущество, его власть надъ
міромъ, его способность къ творчеству. Отрѣшенный духъ не-

1) S. M a s a r i i Н o m . 15. Migne P. G. 34. стр. 591. XXIII.
Здѣсь замѣчена тема для будущихъ изслѣдованій: свобода есть
онтологическое богоподобіе, и о. о. сохраняясь даже въ грѣхѣ и
преступленіи. Праведность есть этическое богоподобіе и о. о. мо-
жетъ теряться, ибо наша природа «превратна» и мы можемъ
злоупотреблять даромъ свободы.

способенъ ни властвовать, ни творить. То что человѣкъ обладаетъ тѣломъ, черезъ которое онъ связанъ съ космосомъ, съ природой, составляетъ не только слабость, но и силу человѣка. То, что онъ есть минералъ, растеніе и животное, даетъ ему возможность соприкасаться со всѣми ступенями бытія, понимать ихъ, одухотворять и преобразовать. Красота ума, говоритъ Григорій Нисскій, отражается во всемъ человѣческомъ составѣ и «посредствомъ высшаго украшается непосредственно слѣдующее за нимъ» — такъ совершается іерархическая «сублимація» ступеней бытія, ихъ возведеніе (*ἀναγωγή*) къ высшему въ человѣкѣ и къ Всевышнему черезъ человѣка.

Человѣкъ, какъ острилъ Вл. Соловьевъ, не есть ангелочекъ, состоящій только изъ крылышекъ и головы, и въ этомъ его великое преимущество. Св. Григорій Палама развиваетъ ту-же мысль со всею серьезностью: человѣкъ сотворенъ по образу Божію въ большей степени, нежели безтѣлесные ангелы. Почему это такъ? а потому, что онъ созданъ, чтобы *властвовать* (ангелы-же, «вѣстники», созданы, чтобы повиноваться). «Въ нашей душѣ есть властвующая и управляющая часть и другая — подчиненная и повинующаяся, какъ-то желаніе, стремленіе, ощущеніе и все другое, стоящее ниже ума, что Богъ подчинилъ уму; и когда мы руководимся влеченіемъ къ грѣху, мы не только возстаемъ противъ *Бога пантократора* («Вседержителя»), но и противъ по природѣ намъ самимъ присущаго *автократора* («само-обладанія»). Въ силу этого начала власти въ насъ, Богъ далъ намъ господство надъ всею землею. Ангелы-же не имѣютъ тѣла, соединеннаго съ духомъ и подчиненнаго духу, потому они не властвуютъ, а лишь исполняютъ волю Бога». Именно эта особенность въ природѣ человѣка, то, что онъ включаетъ въ себя низшія ступени бытія, дѣлаетъ его свободою творческой свободой. Вотъ какъ это выражаетъ Палама:

«Мы одни изъ всѣхъ тварей, кромѣ умной и логической сущности, имѣемъ еще и чувственную. Чувственное-же, соединенное съ Логосомъ, создаетъ *многообразіе наукъ и искусствъ и постиженій*; создаетъ еще умѣніе воздѣлывать (культивировать) поля, строить дома, и вообще *создавать изъ несуществующаго* (хотя и не изъ полного ничто — ибо это можетъ только Богъ). И все это дано только людямъ. И хотя ничто изъ того, что создано Богомъ, не погибаетъ и не возникаетъ само-собою, однако, сопоставляемое одно съ другимъ, черезъ насъ оно получаетъ другую форму. И невидимое слово ума не только подчиняетъ себѣ движеніе воздуха и становится ощущеніемъ слуха, но можетъ даже быть написаннымъ и можетъ быть увидѣннымъ въ тѣлѣ и черезъ тѣло; все это Богъ далъ только людямъ, для вѣры осуществляя тѣлесное прише-

ствіе и появленіе вышняго Логоса. Ничего подобнаго и никогда не бываетъ у ангеловъ» ²⁾).

Мы привели это замѣчательное мѣсто, ибо здѣсь дана цѣлая православная философія культуры, философія творчества, всецѣло предопредѣляющая то направленіе, по которому нынѣ движется мысль Н. А. Бердяева. И она базируется на идеѣ богоподобія: если Богъ есть Творецъ, то и человѣкъ есть творецъ, «поэтъ» культуры. Но человѣкъ творить не абсолютно, не изначально, не изъ ничто, онъ лишь «формируетъ» изъ низшихъ элементовъ, возводя къ высшему и воплощая то, что ему «дано свыше». Если Богъ воплощается, то и человѣкъ воплощается, ибо каждое сказанное слово (логосъ) есть воплощеніе смысла, и вся культура, съ ея техникой, съ ея науками и искусствами, есть воплощенный духъ, воплощенная мудрость человѣка, существующая «по образу и подобию» божественной Премудрости.

Итакъ, спросимъ себя еще разъ: что-же именно въ человѣкѣ *достойно* (ἄξιος) называться образомъ и подобіемъ Божіимъ, «иконой» Божества? Въ чемъ лежитъ его человѣческое *достоинство*? Отвѣтъ будетъ такой: *духовная личность* обладаетъ этимъ достоинствомъ, это она «драгоценна предъ Богомъ», какъ Его образъ и подобіе. Всѣ великіе Отцы Церкви приходятъ къ этому результату, но не всѣ съ одинаковой глубиной раскрываютъ аксіологическое богатство, заложенное въ личности, въ самости.

Сказать, что богоподобная личность человѣка есть просто *душа*, какъ это говорить Тертуллианъ, значить почти ничего не сказать; сказать, что эта личность есть «*разумное животное*», какъ говорить вслѣдъ за Аристотелемъ Фома Аквинатъ, значить сказать общее мѣсто (въ которомъ, впрочемъ, кратко намѣчена іерархическая структура человѣка). Сказать, что богоподобная личность есть умъ, свобода, творчество, власть надъ низшими силами природы — значить схватить нѣчто существенное въ личности, но отнюдь не исчерпать ея богатства, не постигнуть ея *тайну*. Въ смыслѣ этого послѣдняго постиженія Григорій Нисскій пожалуй возвышается надъ всѣми. Образъ Божій въ личности получаетъ у него широчайшее, прямо *всеобъемлющее* значеніе. Такъ прежде всего личность способна любить и въ этомъ ея богоподобіе, ибо Богъ есть любовь и человѣкъ есть любовь. Гдѣ нѣтъ любви, тамъ искажены всѣ черты образа Божія. Далѣе, личность стремится къ безсмертію и въ этомъ есть богоподобіе, ибо безсмертіе человѣка связано съ вѣчностью Божіей. Но всего этого ма-

2) Gregorii Palamae. Physica, theologia, moralia etc. capita. 62. 63. Migne. P. G. vol. 150. p. 1166.1167.

ло: «образомъ Божіимъ въ человѣкъ должно быть признано *все*, что отображаетъ божественныя совершенства, т. е. *вся совокупность* благъ, вложенная въ человеческое естество». Сродство съ Богомъ состоитъ въ томъ, что человѣкъ «украшенъ и жизнью и логосомъ и мудростью и всѣми прекрасными и божественными цѣнностями». И все это богатство личности, говоритъ Григорій Нисскій, — книга Бытія выражаетъ въ одномъ *многообъемлющемъ* словѣ: сотворенъ по образу Божію. Вотъ почему богоподобіе всеобъемлюще и не заключается въ какой-либо одной чертѣ ³⁾).

Не слѣдуетъ удивляться тому, что образъ Божій въ человѣкѣ, по мѣрѣ того, какъ мы всматриваемся въ него, вырастаетъ до безпредѣльности и потому какъ-бы теряетъ опредѣленность. Въдѣ его прообразомъ является *само Божество*, само Абсолютное во всей своей безпредѣльности, во всей неисчерпаемости своихъ потенцій. И личность богоподобна именно въ этомъ: она есть единство (монада), объемлющее «цѣлый міръ полный безконечности» (Лейбницъ). Личность неопредѣлима посредствомъ системы понятій. Послѣдняя тайна личности въ нихъ не выражается. Единственное средство отвѣтить на вопросъ, что такое личность, это сказать: личность это *Я самъ*. Но понять, что такое «я самъ» — это значить понять свою непонятность. Не такъ то легко почувствовать, что существуетъ послѣдняя тайна личности; и особенно трудно ее найти въ «самомъ себѣ». Насъ сбиваютъ такіе термины, какъ «самопознаніе» и «самосознаніе». Кажется, что познаніе и сознаніе является субъектомъ, который дѣлаетъ *меня самого* своимъ объектомъ. Но именно это невозможно. *Мое* познаніе и *мое* сознаніе принадлежать *мнѣ*, но я самъ не принадлежу имъ, это *мои* «принадлежности», *мои* орудія, *мои* функціи, которыми самъ я далеко не исчерпываюсь. Отождествленіе *меня самого* съ моимъ «самосознаніемъ» и «самопознаніемъ» совершенно уничтожено въ современной психологіи. Кромѣ моего *сознанія* существуетъ еще мое безсознательное, кромѣ моего *познанія* существуетъ еще моя *непознаваемость*. «Я самъ» возвышаюсь надъ всѣми этими противоположностями, трансцендирую ихъ и потому являюсь *сверхсознаніемъ*. Если «самъ Я» вѣчно ускользаю отъ всякаго опознанія и осознанія, то въ этомъ заключается мое преимущество, а не мой недостатокъ: есть во мнѣ нѣчто *превышающее* всякое познаніе, и этотъ избытокъ тайны составляетъ своеобразное величіе неприступности. «Богъ въ свѣтѣ живетъ неприступномъ», но и человѣкъ въ глубинѣ себя самого открываетъ «свѣтъ неприступный». Въ этомъ со-

3) См. Г. В. Флоровскій. Восточные отцы IV вѣка. Парижъ 1931. Стр. 157-159.

стоит послѣдній и высшій, мистическій моментъ его *богоподобія*. Богъ трансцендентенъ и самъ я— трансцендентенъ; Богъ сокровененъ и самъ я сокровененъ; существуетъ *deus absconditus* и существуетъ *homo absconditus*. Существуетъ *негативная теологія*, указующая на послѣднюю тайну Божества; должна существовать и *негативная антропологія*, указующая на тайну самого человѣка ⁴⁾.

Этотъ высшій мистическій моментъ богоподобія со всею отчетливостью формулированъ тѣмъ отцомъ Церкви, который выше всего вознесъ человѣка въ его «богоподобіи», а именно Григоріемъ Нисскимъ. Онъ разсуждаетъ такъ: образъ долженъ имѣть въ себѣ всѣ существенныя черты прообраза; но для Бога существенна непостижимость его сущности, это должно отображаться въ непостижимости самого человѣка, какъ образа Божества. «Кто позналъ умъ Господень?» говоритъ Апостолъ; «я же добавлю къ этому — говоритъ Григорій Нисскій — кто постигъ свой собственный умъ?» Тайнственность и непонятность «умной» личности состоитъ въ ея сложномъ многообразіи (*πολυώνυμος*) и вмѣстѣ съ тѣмъ въ простотѣ и «несоставности» (*ἁπλοῦς καὶ ἀσύνθετος*) ея послѣдняго единства. Здѣсь то и лежитъ подобіе въ непостижимости: «наша духовная природа, существующая по образу Творца, ускользаетъ отъ постиженія, и въ этомъ имѣетъ полное сходство съ тѣмъ, что лежитъ выше насъ; въ непостижимости *себя самой* (τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀνύστω) обнаруживая отпечатокъ природы непреступной» ⁵⁾.

* * *

Гдѣ лежитъ богоподобіе человѣка въ его онтологической структурѣ? Что богоподобно въ существѣ человѣка? Обычный отвѣтъ беретъ шестую ступень нашей схемы, беретъ духовную личность, какъ умъ и свободу, и говоритъ: здѣсь богоподобіе, ибо Богъ есть тоже духъ и тоже личность. Седьмая ступень обычно не замѣчается. Ее знаютъ только мистики и мистическіе философы. Лосскій правильно указываетъ въ своемъ послѣднемъ произведеніи, что самость (*das Selbst*) во мнѣ самомъ и въ Божествѣ схватывается только мистической интуиціей. Упанишады и Плотинъ хорошо знаютъ трансцендентную самость во всей ея онтологической богоподобности и непостижимости, но у нихъ слабое чувство личности и потому самость человѣка и Божества грозятъ слиться ⁶⁾.

4) Классическій образецъ таковой: Brihadar. Up. съ ея послѣднимъ «нѣтъ, нѣтъ» (*neti, neti*).

5) S. Gregorius Nyssenus. De hominis officio. Cap. XI. Migne. P. G. T. I. p. 155.

6) Въ этомъ міросозерцаціи различныя ступени бытія въ сущности иллюзорны, а потому и личность живая и воплощенная иллюзорна. Реально только Единое и Умъ.

Въ христіанствѣ личность есть высшая цѣнность и личности не сливаются, но противостоятъ другъ другу, даже личность Бога и человѣка. Поэтому можно, конечно, класть центр тяжести «богоподобія» въ *понятіе личности*, какъ это дѣлаетъ напр., со всею силою и послѣдовательностью Несмѣловъ. Бѣда только въ томъ, что личность не есть понятіе, и если ее брать только на шестой ступени, какъ умъ и свободу, то мы схватимъ только сравнительно понятное, «умопостигаемое» въ ней, а *непостижимое* въ ней, какъ разъ и составляющее центр тяжести, ускользнетъ отъ насъ.

Шестая ступень понятна только черезъ седьмую, личность только черезъ самость, ибо личность это не «кто-то» и не «что-то», это прежде всего *Я самъ*. Въ этомъ состоитъ послѣднее слово о личности, и это слово указываетъ на то, что невыразимо въ словѣ и въ понятіи, что «постигается въ молчаніи».

Я, какъ центръ сознанія, какъ ego cogitans, какъ «я мыслю, я желаю, я выбираю» (Декартъ), какъ «Das Ich denke», das alle meine Vorstellungen begleitet» (Кантъ) — не есть послѣдняя глубина личности. Кто желаетъ удержать и для этой послѣдней терминъ «Я», тотъ долженъ прибавлять «глубинное Я». Но *Я* именно и не есть нѣчто глубинное и послѣднее, ибо *сознаніе* не есть ни глубинное, ни послѣднее. Въ этомъ выраженіи «Я самъ» — самость составляетъ послѣднее слово, а «Я» только предпослѣднее, и здѣсь правильно выражается соотношеніе 6-ой и 7-ой ступеней. Здѣсь лежитъ оправданіе того, почему мы выдѣляемъ 7-ую ступень въ самостоятельную и почему мы усваиваемъ ей терминъ «самости», Selbst, αὐτός: надъ *сознаніемъ* возвышается *сверхсознаніе*.

Когда мы говоримъ «Я», мы всегда противопоставляемъ себѣ «не я», противопоставляемъ себѣ «ты, онъ, они, оно». *Я* есть противопоставленіе и сопоставленіе, оно есть реляція. А потому оно не выражаетъ того, что стоитъ по ту сторону всѣхъ «сопоставленій», что не релятивно, а безусловно. Когда мы говоримъ «я, ты, онъ», мы не касаемся послѣдней глубины личности; лишь когда мы говоримъ «я самъ, ты самъ, онъ самъ», мы указываемъ на то послѣднее, что составляетъ сокровенное ядро личности, что не релятивно, а безусловно въ ней, что не исчерпывается никакими сопоставленіями и противопоставленіями, а возвышается надъ ними, какъ послѣднее единство «монады», какъ coincidentia oppositorum.

Это не малое открытіе — почувствовать, что скрывается за этимъ «я самъ», и оно переживается иногда, какъ глубочайшее изумленіе; но еще большее открытіе — почувствовать, что онъ есть тоже онъ самъ. Въ сущности только любовь открываетъ чужую самость, если она любить «какъ самого себя». Со всею геніальностью своего сердца это выразилъ Паскаль:

если мы любимъ красоту человѣка, или его *esprit*, это еще не значить, что мы любимъ *его самого*. Красота можетъ поблекнуть, память и блескъ ума можетъ угаснуть, но настоящая любовь, любовь къ *нему самому* не пройдетъ. Значить *онъ самъ* — не въ тѣлѣ, не въ душѣ, не въ умѣ. Гдѣ-же онъ? спрашиваетъ Паскаль. И вся міровая мистика, библейская, евангельская и индійская, отвѣчаетъ: *въ сердцѣ*. Сердце есть символъ для выраженія предѣльнаго, скрытаго центра личности, ея «сердцевины». *Самость* есть «сокровенный сердца человѣкъ». Этотъ символъ остается наилучшимъ еще и потому, что означаетъ *любовь*, какъ основную, изначальную и высшую энергію *самости*, какъ ея центральное излученіе.⁷⁾

Сердце центральный «ума», ибо умъ стоитъ въ сердцѣ, а не сердце въ умѣ. И сердце центральный свободы и дѣйствія, ибо всѣ акты рождаются въ сердцѣ. *Моя* свобода принадлежитъ *мнѣ*, а не я принадлежу какой-то безликой свободѣ. Я свободенъ тогда, когда чувствую: это *я самъ* рѣшилъ, *самъ* захотѣлъ, *самъ* выполнилъ, *самъ* возлюбилъ⁸⁾. Свободно то, что исходитъ изъ глубины самости, изъ этой глубочайшей основы моего существованія (*αὐτ-εξ-ούσια*), а вовсе не изъ «ничто». И я дѣйствительно свободенъ лишь тогда, когда познаю, созидаю и созерцаю то, что больше всего люблю, а не тогда, когда «что ненавижу — то дѣлаю», ибо любовь есть самое полное выраженіе меня самого.

Сердце есть символъ *эмоціональнаго центра*, а эмоція, чувство, есть первое движеніе живой самости и вмѣстѣ ея послѣднее слово⁹⁾: не «самосознаніе» и не «самосозиданіе» (не Сократъ и не Фихте) выражаютъ послѣднюю глубину самости, а *самочувствіе*; и Кантъ умнѣ ихъ всѣхъ, когда говоритъ, что человѣкъ «въ самомъ себѣ» (*als Wesen an sich selbst*) не схватывается никакимъ познаніемъ, не является предметомъ ни внѣшняго, ни внутренняго опыта, о немъ свидѣлствуетъ *только чувство*: «*nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff*» (Ср. Proleg. §§ 46—49). И если правъ Паскаль, что «мы знаемъ истину не только разумомъ, но сердцемъ», то это прежде всего относится къ истинѣ нашего собственнаго сокровеннаго бытія. Многое закрывается для насъ,

7) Въ этомъ вѣчная правда Платонова Эроса и даже *libido*, поятая какъ основная энергія самости.

8) Въ этомъ правильная идея Кантовскаго противопоставленія «автономіи» и «гетерономіи». Неправильно только ограниченіе самости закономъ, «номосомъ»: законъ никогда не тождественъ съ самостью, а всегда ей противостоитъ и ее связываетъ; «неудобноносимъ» для нея.

9) Такъ утверждаетъ преимущественно русская школа въ психологіи. См., напр., В. В. З ѣ н ѣ в с к і й. Психическая причинность.

когда мы забываемъ, что *чувство есть средство глубочайшаго постиженія*, когда мы доверяемъ исключительно изысканіямъ разума, *comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire* (Pascal):

«Но чувство презрѣвъ, онъ доверилъ уму,
Вдался въ суету изысканій,
И сердце природы закрылось ему
И нѣтъ на землѣ прорицаній!»

Здѣсь лежитъ нѣчто завѣтное въ русской поэзіи, въ русской философіи, въ русской психологіи, связанное съ завѣтомъ старцевъ: умомъ въ сердцѣ стоять. Поэтому Паскаль съ его «логикой сердца» намъ ближе Декарта и поправка Баратынского вѣрна: *amo ergo sum*.

Таинственная глубина самости постигается въ *самочувствіи* и въ *чувствѣ* къ чужой самости. Но это особое мистическое чувство (мистическая интуиція, какъ говоритъ Лосскій), и кто этого чувства лишенъ, тотъ погруженъ въ «окаменѣнное нечувствіе», тотъ какъ бы «не имѣетъ сердца» и не любитъ ни ближняго, ни *самого себя*, онъ и не подозреваетъ о томъ, что такое онъ самъ; ибо сердце угадывается только сердцемъ, и притомъ «чистымъ сердцемъ», т. е. очищеннымъ отъ всего, что не есть *оно само* въ своей чистой глубинѣ. Такое сердце и только такое знаетъ это особое чувство: блаженство узрѣнія — узрѣнія Бога и узрѣнія ближняго въ его богоподобіи. Богоподобіе любви, со своимъ символомъ «сердца», лучше указываетъ намъ на послѣднюю глубину самости, чѣмъ богоподобіе ума, или даже богоподобіе творческой свободы. Послѣдняя ступень человѣческаго существа (седьмая) не есть ни познающій человѣкъ, ни дѣйствующій человѣкъ, — это «сокровенный сердца человѣкъ». Вотъ гдѣ послѣдняя глубина и «абсолютно-подобность» человѣка: человѣкъ есть *самость* и Абсолютное есть *самость*.

Философія всегда опредѣляла Абсолютное, какъ то, что существуетъ «въ себѣ» и «само по себѣ». Желая избѣжать опредѣленія Абсолютнаго, какъ личности, она принуждена была опредѣлять Абсолютное, какъ *самость*: *quod in se est et per se concipitur* (Спиноза). Но это и есть сокровенное ядро личности. Личность существуетъ «въ себѣ и черезъ себя».

* * *

Когда мы открываемъ шестую и седьмую ступень въ іерархической структурѣ нашего существа, мы встрѣчаемся съ совершенно новымъ бытіемъ, съ новыми онтологическими категориями, которыя принципиально возвышаютъ насъ надъ всѣми низшими, конструирующими «царство природы». Ибо

животная душа, съ ея сознаниємъ и подсознаниємъ, съ ея тѣлесной обусловленностью, съ ея организмомъ и матеріей, относится прежде всего къ природѣ, къ космосу. Напротивъ, личность, самость есть «духъ», духовное, а не природное бытіе. Философія это признаетъ въ такой же мѣрѣ, какъ и религія. Библія стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что *природа* сотворена принципиально иначе, нежели *духъ* человѣка. Животная душа творится Богомъ въ природѣ и черезъ природу, но духовная душа человѣка, дѣлающая его личностью, собственно *даже и не творится*, а даруется собственнымъ дыханіемъ Божества: «*И создалъ Господь Богъ человѣка изъ праха земного и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни*». (Быт. 2, 7 Ср. 1, 20 и 1, 24). Такимъ образомъ личность получаетъ *дыханіе Божества* и черезъ него становится живой личностью, а не маской, она получаетъ *donum superadditum naturae*, особую харизму быть личностью, особую благодать.

Этотъ элементъ несотворенности, сверхтварности въ человѣкѣ, восточные отцы подчеркиваютъ съ большою силой и смѣлостью. Вотъ какъ говоритъ Григорій Богословъ:

«Слово Божіе, взявъ часть новосозданной земли, безсмертными руками составило мой образъ и удѣлило ему *свою жизнь*, потому что послало въ него *духъ*, который есть *струя невидимаго Божества*». Въ другихъ мѣстахъ онъ прямо называетъ душу человѣка «дыханіемъ Божіимъ» и даже «частицей Божества». Здѣсь-то и лежитъ несотворенное «подобіе», или подобіе несотворенности въ человѣкѣ. Василій Великій, въ своемъ объясненіи Шестоднева, особенно подчеркиваетъ, что человѣкъ созданъ иначе, нежели весь міръ, онъ созданъ «для жизни духовной» и для этого получаетъ отъ Бога особый *donum superadditum*: въ сотвореннаго человѣка Богъ «*вложилъ нѣчто* отъ своей собственной благодати, чтобы человѣкъ по подобному познавалъ подобное». Иначе говоря, въ сотворенномъ есть нѣчто несотворенное. Вслѣдъ за своимъ братомъ и наставникомъ, Григорій Нисскій утверждаетъ, что въ самомъ «естествѣ» человѣка, въ его сущности, есть нѣчто «сверхмірное», дарованное непосредственно Богомъ, какъ харизма, и по своей сущности «сродное» Богу: въ перстъ земную вложена жизнь собственнымъ Божественнымъ дуновеніемъ, «чтобы земное сопровознеслось съ Божественнымъ и единая нѣкая благодать равночестно проходила по всей твари, при раствореніи естества съ Естествомъ премірнымъ». «Чтобы содѣлаться причастникомъ Божіимъ, необходимо, чтобы въ естествѣ приобщающагося было нѣчто сродное тому, чего оно причащается»¹⁰⁾.

10) См. Г. Ф. Флоровскій. Восточные отцы IV вѣка. Парижъ 1931. Стр. 157, 67-99.

Это наслѣдіе каппадокійцевъ сохраняется и живетъ въ русскомъ міросозерцаніи, въ русскомъ богословіи, у Несмѣлова, нынѣ у о. Сергія Булгакова. На западѣ оно сохраняется у мистиковъ, напр. у Эккехардта, какъ его Fuenklein. Но въ общемъ западное богословіе преимущественно утверждаетъ идею *тварности* человѣка, въ этомъ его паеосъ, особенно и можно сказать всецѣло — паеосъ современнаго Бартіанства. Необходимо, конечно, признать правоту этого утвержденія, и даже правильность этого паеоса самоуничженія. Но дѣло въ томъ, что «богоподобіе» обосновываетъ правоту противоположнаго утвержденія и противоположнаго паеоса. Есть въ человѣкѣ и *несотворенность*, и она выражена въ Писаніи съ такою силою, какую нельзя ослабить никакими толкованіями: «вы боги и сыны Всевышняго всѣ», говоритъ Христосъ, подтверждая слова Ветхаго Завѣта; но «боги» — значить нетварныя существа, «сыны» — значить «рожденные, не сотворенные». Апостолъ говоритъ, что мы *родъ* божественный — значить въ нашемъ существѣ есть «врожденная» божественность. И это не какіе-либо отдѣльные тексты: идея Богосыновства и Бого-человѣчества центральна для христіанства. Если мы дѣти и сыны, а не рабы — значить мы имѣемъ въ себѣ «рожденность, несотворенность». Если она дается «по благодати» — значить она тѣмъ болѣе божественна.

Мы стоимъ передъ настоящей антиноміей: *человѣкъ тваренъ и нетваренъ*. Въ этомъ вся изумительность, вся парадоксальность человѣческаго существа. Великіе отцы церкви ее отчетливо сознаютъ: *человѣкъ «вмѣстѣ небесный и земной, изумительное твореніе — созданный богъ»*. «Человѣкъ есть тварь, но имѣетъ повелѣніе стать богомъ» (Гр. Богословъ. Василій Великій). «Тварный богъ» есть, конечно, совершенная антиномія; даже «богъ» съ маленькой буквы есть уже антиномія; и «богъ по благодати» есть антиномія, ибо указываетъ на зависимость отъ другого, тогда какъ «богъ» есть именно независимое существо.

И великіе поэты, эти «отцы мудрости» сознаютъ антиномію человѣка:

«Я царь, я рабъ, я червь, я богъ!»
антиномію, лежащую въ основѣ всей его жизни и судьбы, всѣхъ его взлетовъ и паденій:

«И ношусь, крылатый вздохъ,
Межъ землей и небесами!»

Всякая теологія, односторонне утверждающая тезисъ, или антезисъ, не понимаетъ того, что предѣльные понятія, или таинственныя глубины — всегда діалектичны. Въ отношеніи къ образу и подобію «діалектическая» теологія Барта

особенно недіалектична: она просто утверждает тезисъ тварности и грѣховности человѣка, и отрицаетъ антитезисъ.

Между тѣмъ русская мысль отчетливо сознаетъ антиномію тварности и нетварности *въ самомъ существѣ* {человѣка и притомъ независимо отъ грѣхопаденія. Несмѣловъ, напр., выражаетъ эту антиномію такъ: человѣкъ есть съ одной стороны простая вещь въ мірѣ, пространственно-временный одушевленный организмъ, песчинка въ мірозданіи, насквозь обусловленная и несвободная и не самоцѣнная; но съ другой стороны онъ есть свободная личность, какъ самоцѣнность, какъ первопричина и конечная цѣль всѣхъ своихъ актовъ, какъ абсолютное своего рода. Въ первомъ смыслѣ человѣкъ «тварень»; во второмъ — онъ богоподобенъ и какъ бы нетварень. Тварная личность — есть противорѣчіе. Несмѣловъ говоритъ однако, что личность человѣка «идеальна», онъ только *долженъ быть* личностью, *долженъ быть* первопричиной и конечной цѣлью своихъ дѣйствій (полнымъ «самообладаніемъ» могли бы мы сказать), но на самомъ дѣлѣ никогда таковой не является. Личность есть нѣчто безусловное и абсолютное, и настоящей, полной личностью является только Богъ. Человѣкъ сознаетъ себя «образомъ и подобіемъ» абсолютной личности, которая всегда стоитъ предъ нимъ, какъ Прообразъ. Антиномія не рѣшается здѣсь, но пріобрѣтаетъ такой видъ: _человѣкъ есть и не есть подлинная личность.

Въ міросозерцаніи Н. А. Бердяева сущность личности, человѣческой и божественной есть свобода. Но тварная свобода есть противорѣчіе. Поэтому въ человѣкѣ есть какъ тварное, такъ и нетварное начало. Къ утвержденію тварности и нетварности въ человѣкѣ, какъ основной антиноміи христіанской антропологии, приходитъ и о. Сергій Булгаковъ въ своей богословской системѣ. Нужно признать, что углубленіе этой антиноміи несравненно важнѣе, нежели трусливое стремленіе схватиться за легкія и мнимыя рѣшенія. Первое подводитъ насъ къ постиженію тайны творенія; второе закрываетъ отъ насъ эту тайну.

Прежде всего важно уяснить себѣ мистерію *творенія изъ ничто*. Она не имѣетъ никакихъ аналогій въ мірѣ человѣческаго творчества. Твореніе не есть дѣланіе вещей. Въ чемъ состоитъ философскій смыслъ идеи «тварности» и творенія? Мы можемъ намѣтить такіе моменты тварности:

1) сотворенное есть возникшее заново изъ ничто (генезисъ); несотворенное есть невозникшее, вѣчно сущее.

2) Сотворенное есть зависимое отъ другого («самъ собой я быть не могу»); несотворенное есть независимое, безусловное, существующее само собой. Сотворенность есть обосно-

ванность въ чемъ-то, неизначальность. Несотворенность есть основаніе, начало.

3) Тварность иноприродна Творцу. Тварь могла бы не быть (контингентна) и въ этомъ смыслѣ есть продуктъ чистой свободы Творца.

По всей линіи этихъ понятій я сознаю свою «тварность» въ смыслѣ зависимости, возникновенія, иноприродности, — и однако я сознаю вмѣстѣ съ тѣмъ свою независимость, вѣчность, не иноприродность, а родственность Божеству, сознаю свое «богоподобіе». Кто говоритъ «я только тварь» — тотъ сразу и въ этомъ самосознаніи уже «не только тварь», ибо онъ себя трансцендируетъ; кто говоритъ «я конеченъ», тотъ уже вышелъ въ безконечность, ибо онъ трансцендировалъ къ иному. Эта способность трансцендировать — богоподобна въ человѣкѣ, ибо Богъ есть трансцендентное. Что эта способность не абсолютна дѣлаетъ его только «богоподобнымъ», но не Богомъ. Въ «богоподобіи» и заключается вся антиномія, ибо *ничто не подобно Богу*.

Преодоленіе тварности, обоженіе есть основная идея христіанства («человѣкъ есть тварь, но имѣетъ повелѣніе стать Богомъ»), но эта идея предполагаетъ антиномію тварности, что-то въ человѣкѣ и даже въ Богѣ, что не мирится съ простой «тварностью», что *противорѣчитъ* ей. Человѣкъ говоритъ: я безконечно несовершененъ; а Богъ говоритъ: «будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ» (въ этомъ изреченіи заключается абсолютно парадоксальный постулатъ преодоленія конечности и «тварности»). Человѣкъ говоритъ: я червь и рабъ; а Христосъ говоритъ: вы боги и сыны Всевышняго всѣ. Однимъ словомъ: въ человѣкѣ существуетъ потенція совершенства, потенція обоженія, потенція Богосыновства. И эта потенція благодатна и нетварна и божественна. И въ ней-то именно лежитъ разрѣшеніе антиноміи тварности. Ибо *тварность антиномична* и только потому должна быть преодоленна *въ обоженіи*. «Богъ да будетъ всяческая во всемъ»; «да придетъ Царствіе Твое», «будьте святые, какъ и Я святъ» — вотъ гдѣ лежитъ преодоленіе антиноміи тварности. Но нужно признать открыто, что это не есть логическое рѣшеніе антиноміи. И сама антиномія есть живой трагизмъ человѣка, а не логическая проблема сочетанія понятій. Ея рѣшеніе есть обѣтованіе Царства Божія, обѣтованіе обоженія и святости, которое мы не можемъ мыслить въ категоріяхъ, а только въ символахъ. Что означаетъ «повелѣніе стать богомъ» мы не понимаемъ; еще менѣе мы понимаемъ, что можетъ означать исполненіе этого повелѣнія. Что будетъ съ нами, когда «Богъ будетъ всяческая во всемъ»? Что будетъ съ нами, когда мы станемъ Его сынами и друзьями? Въдѣ «сы-

ны» совсѣмъ не «иноприродны», сыны совсѣмъ не случайны, они подобны Отцу въ свободѣ, въ достоинствѣ личности и въ славѣ.

Богосыновство и усыновленіе есть единственный символъ, предуказывающій рѣшеніе антиноміи тварной личности. Ибо личность не можетъ быть сотворена другой личностью, она можетъ быть только рождена другой личностью. Пока личность есть «только тварь» — она еще не личность (отчасти личность, отчасти не личность), чтобы стать вполне личностью, нужно «родиться свыше». Духовное рожденіе есть тоже «рожденіе», а не твореніе. Въ «тварности» есть такой моментъ, который долженъ быть сохраненъ: это возникновеніе и зависимость; и этотъ моментъ вполне сохраняется въ Бого-сыновствѣ. И вмѣстѣ съ тѣмъ сынъ есть *свободная зависимость* отъ Отца; онъ есть личность, само-стоятельность. Это рѣшеніе единственное въ своемъ родѣ, только мы *не понимаемъ* мистерию Бого-сыновства. Символъ остается загадочнымъ, и еще болѣе загадочнымъ остается *усыновленіе* и «рожденіе свыше», второе рожденіе. Однако сердцу, чувству, сверхсознанію, символы эти говорятъ безконечно много ¹¹⁾).

Еще одно важнѣйшее соображеніе должно быть здѣсь принято во вниманіе. Все загадочное и таинственное антиномично; иначе мы имѣемъ не загадочное, а лишь «неизвѣстное». Твореніе и тварность загадочны и антиномичны. При этомъ *антиномія тварности* гораздо глубже лежитъ, чѣмъ мы до сихъ поръ показали. Она есть *антиномія Абсолютнаго* въ его отношеніи къ релятивному. Это древняя антиномія Парменида, Гераклита и Платонова «Парменида». Ее можно формулировать такъ 1) существуетъ только вѣчное и неизмѣнное; преходящаго и измѣнчиваго не существуетъ и 2) существуетъ только преходящее и измѣняющееся «все течетъ»; вѣчнаго и неизмѣннаго не существуетъ. Эта антиномія цѣликомъ присутствуетъ въ современной наукѣ, въ философіи и въ мистическомъ богословіи. Если все фундировано въ Абсолютномъ, то *въ сущности* существуетъ только Абсолютное, только Богъ, а не міръ. Если же міръ дѣйствительно и вполне существуетъ, то Абсолютное стоитъ рядомъ съ нимъ, въ реляціи къ нему и само становится реля-

11) Когда Адамъ впервые творится Богомъ, то онъ *вмѣстѣ съ тѣмъ* усыновляется или рождается отъ Бога, говоритъ св. Афанасій. И католическое богословіе, со всею силою наставляющее на «тварности» человѣка, понимаетъ, что личность нельзя понять какъ чистую «тварность»: она *родственна* Богу, «so dass ihr Ursprung aus Gott relativ als eine Zeugung aus Gott bezeichnet werden kann». Scheeben. Dogmatik. II Bd. Frb. S. 126.

тивнымъ, а не Абсолютнымъ ¹²⁾. Эта антиномія не замѣчается только потому, что у насъ сейчасъ отсутствуетъ діалектика Абсолютнаго. Ее надо искать въ «Парменидѣ» Платона, у Прокла и у восточныхъ отцовъ Церкви, прежде всего у Діонисія Ареопагита.

Какъ «тварное» можетъ устоять рядомъ съ вѣчнымъ и Божественнымъ? Въ чемъ смыслъ и судьба этого устоянія? Чѣмъ больше раціональная теологія *говоритъ* объ этомъ, тѣмъ менѣе мы понимаемъ. За чѣмъ совершенное творитъ несовершенное? Какое право быть имѣетъ несовершенное предъ лицомъ совершеннаго? Вотъ чудо абсолютно-относительнаго, чудо Бога и міра — одинаково чудесное въ «твореніи» и въ «обоженіи». Теперь, если человѣкъ есть микротеость и микрокосмось, малый богъ и малый міръ, — то онъ въ себѣ содержитъ и переживаетъ это чудо творенія. Именно въ силу своего «богоподобія» человѣкъ видитъ въ себѣ всю странную несовмѣстимость абсолютно-относительнаго, несовмѣстимость «червя и бога», и вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ несомнѣнное совмѣщеніе! Настоящая *coincidentia oppositorum*: всякая самость богоподобна, всякая самость живетъ «за стѣною единства противоположностей» ¹³⁾.

Всякій, кто погрузится въ таинственную діалектику отрицательнаго богословія (напр., Діонисія Ареопагита), легко замѣтитъ, что Абсолютное обозначается преимущественно *антиномически*, въ этомъ и состоитъ его таинственность. Оно «живетъ за стѣною единства противоположностей» (Николай Кузанскій). Но это значить, что въ Абсолютномъ законъ противорѣчія не дѣйствуетъ: законъ противорѣчія *предметенъ*, онъ говоритъ: *А есть А, а не В*; но Абсолютное не есть предметъ, не есть «нѣчто», не есть А, или В. Поэтому въ немъ законъ противорѣчія лишается смысла. Но тогда и наша *самость*, въ своей абсолютно-подобности, стоитъ по ту сторону закона противорѣчія. «Логика сердца» не есть аристотелевская логика; она «противорѣчива» и діалектична. Лосскій высказалъ родственную мысль, и она должна быть принята во вниманіе при попыткахъ логическаго разрѣшенія антиноміи тварности и нетварности.

12) *Deus est vox relativa* (Ньютонъ). Имя Богъ есть имя относительное, какъ и имя Господь (Григорій Богословъ). Какъ Богъ можетъ быть сразу и Абсолютнымъ и относительнымъ — въ этомъ и состоитъ вся антиномія.

13) Эту мысль со всею точностью сформулировалъ Сергій Булгаковъ въ своей книгѣ «Свѣтъ Невечерній» (Москва, 1917): «человѣкъ, какъ живая икона Божества, и есть этотъ бого-міръ, абсолютно-относительное». (См. стр. 179).

Антиномію тварности часто смѣшиваютъ съ *антиноміей грѣха*. Но это совсѣмъ иная проблема. Судьба «Образа Божія» въ грѣхѣхъ и паденіи составитъ тему самостоятельнаго очерка.

Б. Вышеславцевъ.

ДУХЪ ВЕЛИКАГО ИНКВИЗИТОРА

(По поводу указа митрополита Сергія, осуждающаго богословскіе взгляды о. С. Булгакова).

«Князья народовъ господ-
ствуютъ надъ ними, и вель-
можи властвуютъ ими, но меж-
ду вами да не будетъ такъ»
(Матвей, гл. 20, 25).

*«Мы не съ тобой, а съ н и м ъ,
вотъ наша тайна».*

Достоевскій «Легенда о Вели-
комъ Инквизиторѣ»

Указъ митрополита Сергія, осуждающій взгляды о. Сергія Булгакова имѣетъ гораздо болѣе широкое значеніе, чѣмъ споръ о Софіи. Затрагиваются судьбы русской религіозной мысли, ставится вопросъ о свободѣ совѣсти и о самой возможности мысли въ православіи. Есть ли православіе религія свободы духа или инквизиціонный застѣнокъ? Такъ какъ митрополитъ Сергій, очевидно, признаетъ, за собой и за своимъ Синодомъ непогрѣшимость, превышающую непогрѣшимость папскую, и хочетъ ввести католическую практику *index'a*, то рѣчь идетъ о томъ, что такое православіе. Значеніе указа, осуждающаго о. С. Булгакова, не только очень компрометируется, но и совсѣмъ анулируется тѣмъ фактомъ, что м. Сергій книгъ о. С. Булгакова не читалъ и составилъ свое сужденіе на основаніи изложенія нѣкоего г. Ставровскаго и сообщеній Фотіевскаго братства, т. е. на основаніи доноса. Если въ научной или философской литературѣ составляютъ себѣ сужденіе о взглядахъ какого-либо автора, не читая его книгъ; то это называется недобросовѣстностью и морально осуждается. Но въ литературѣ административно-правитель-

ственной, будь она церковной или государственной, слишком часто основываются на доносахъ и шпіонскихъ показаніяхъ и тамъ этика, очевидно, другая. Не существуетъ харизмы, допускающей сужденіе о кингахъ непрочитанныхъ. Мы тутъ имѣемъ дѣло съ явленіемъ характернымъ для нашей эпохи. Это церковный фашизмъ. Фашизмъ есть диктатура молодежи надъ мыслью. Если фашизмъ со своими насиліями и неуваженіемъ къ достоинству человѣка отвратителенъ въ жизни политической, то еще болѣе мерзокъ онъ въ жизни церковной. Отъ самаго указа на меня пахло затхлой семинарщиной. И я понимаю, какъ тяжело долженъ быть конфликтъ о. С. Булгакова, человѣка высокой интеллектуальной культуры, со старой семинарщиной, которая разомъ и отрицаетъ мысль, требуетъ бессмысленной вѣры, вѣры въ авторитетъ и пропитана самымъ вульгарнымъ раціонализмомъ. Въ указѣ съ порицаніемъ и осужденіемъ о. С. Булгаковъ называется «истымъ интеллигентомъ» и этому, повидимому, приписываются его «еретическіе» уклоны. То ли дѣло, если бы о. С. Булгаковъ былъ лавочникомъ или консисторскимъ чиновникомъ, тогда ему, очевидно, были бы открыты тайны православія, закрытыя для человѣка интеллигентнаго. Православіе, повидимому, понимается, какъ религія сословно-классовая. Бытовое православіе всегда имѣла особенную склонность къ купцамъ и мѣщанамъ. О. С. Булгаковъ происходитъ изъ духовнаго сословія, онъ сынъ священника и воспитывался въ семинаріи, но онъ имѣетъ высокій интеллектуальный старжъ, прошелъ сложный путь исканій, его имя вписано въ исторію русской интеллигенціи и этого ему никогда не проститъ старое классовое, мѣщанско-семинарское православіе. Но это какъ разъ и дѣлаетъ о. С. Булгакова человѣкомъ значительной судьбы. Къ такому человѣку недопустимо отношеніе, проявленное въ указѣ, лишенное всякой христіанской любви и всякой благодарности. Совершенно ясно, что м. Сергій отрицаетъ богословскую мысль, отрицаетъ не только свободу мысли, но самую мысль. Богословіе должно свестись къ писанію семинарскихъ учебниковъ. О. С. Булгаковъ понимаетъ христіанство нѣсколько иначе, чѣмъ семинарскіе учебники. Но пониманіе христіанства въ духѣ этихъ семинарскихъ учебниковъ и было одной изъ существенныхъ причинъ отпаденія отъ христіанства значительной части человѣчества. Съ такой рабьей и темной религіей болѣе развитое человѣческое сознаніе и совѣсть не могли примириться. Указъ м. Сергія хочетъ вернуть русское православіе къ тому состоянію безмыслія, въ которомъ оно находилось въ старомъ Московскомъ царствѣ, хочетъ зачеркнуть русскую религіозную мысль XIX и XX в. в., единственную, которая была въ православіи послѣ греческой патристики и византій-

ских течений XIV вѣка. Вся русская религиозная мысль съ точки зрѣнія этого указа должна быть признана не ортодоксальной, вся она имѣетъ тѣ или иные «еретическіе» уклоны. Оужденіе о. С. Булгакова есть вмѣстѣ съ тѣмъ оужденіе Хомякова, Бухарева, Достоевскаго, Вл. Соловьева, Несмѣлова, Н. Ѳеодорова, хотя они и очень различны между собой. Остается пустыня. Не дѣлая никакого различія между догматами и богословскими ученіями, что есть католическая тенденція, м. Сергій принужденъ отрицать всякое богословское творчество. Творческая мысль требуетъ таланта, даннаго отъ Бога, а къ таланту существуетъ *ressentiment*. Это есть православный нигилизмъ, вражда къ культурѣ. Существуютъ не только обязательныя догматы православной Церкви, но существуетъ и обязательная, единая, богословская доктрина православной церкви и непогрѣшимымъ хранителемъ этой богословской доктрины является м. Сергій и его синодъ. Непонятно, откуда взялось такое пониманіе православія. Въ правослазій нѣтъ даже обязательныхъ «символическихъ» книгъ. О. С. Булгакова можетъ утѣшить то, что не было ни одного учителя церкви, который не обвинялся бы въ той или иной ереси. Всякое творческое проявленіе богословской и религиозно-философской мысли, всякая новая проблематика встрѣчались обвиненіями въ ереси. Я воспринялъ указъ, какъ исходящій отъ религіи синагоги, религіи книжниковъ и фариисевъ. Христіанство въ исторіи постоянно перерождалось и выражалось въ религію законничества. Православные митрополиты, хотя и противопоставляли себя католичеству, но постоянно стремились къ непогрѣшимости, къ коллективному папизму, который гораздо хуже папизма индивидуальнаго. Грѣховная воля къ власти, къ господству и тиранству постоянно терзала христіанскую исторію и ею слишкомъ многое объясняется. И тутъ пора, наконецъ, исправить несправедливость относительно католичества.

Когда православные критиковали католичество, то они обыкновенно обвиняли его въ авторитарности, въ отрицаніи свободы совѣсти и мысли, въ инквизиціи. Тютчевъ писалъ о папѣ: «Его погубить роковое слово: свобода совѣсти есть бредъ». Славянофилы, Достоевскій, да и всѣ официальные богословы, писавшіе противъ католичества, обличали католическій клерикализмъ, насилія признающаго себя непогрѣшимымъ іерархическаго авторитета надъ совѣстью и мыслью вѣрующихъ. Предполагалось, что въ православіи есть больше свободы духа, нѣтъ клерикализма. Но такъ было лишь пока нападали на католичество. Когда же обращались къ внутренней жизни православной церкви, то никакой свободы не оказывалось, меньше, чѣмъ въ католичествѣ. Хомяковъ, который училъ о свобо-

дѣ, какъ основѣ православной церкви, не могъ въ Россіи напечатать своихъ богословскихъ произведеній, долженъ былъ ихъ напечатать на французскомъ языкѣ. Бухаревъ претерпѣлъ настоящее гоненіе. Несмѣловъ долженъ былъ передѣлать заключеніе своей диссертациі о св. Григоріи Нисскомъ въ обратномъ смыслѣ, чтобы она была принята въ Духовной Академіи (*). Вл. Соловьевъ многого не могъ напечатать въ Россіи и былъ всегда на подозрѣніи. Духовная цензура дѣлала невозможной развитіе русской богословской мысли въ Россіи. Пусть не ссылаются на зависимость церкви отъ государства. Епископаты всегда отличался низкопоклонствомъ по отношенію къ государственной власти. Но если бы дать волю епископамъ, то духовный гнетъ былъ бы еще больше. Свободу утверждало не официальное православіе, не церковная іерархія, а русскій православный «модернизмъ», болѣе вѣрный истокамъ христіанства. Совершенно то же было въ соборности. У Хомякова были гениальныя интуиціи о свободѣ и соборности, но онѣ не соотвѣтствовали фактическому положенію православной церкви. Соборность существовала въ идеѣ, а не въ практикѣ. Нужно рѣшительно сказать, что у католиковъ гораздо больше свободы мысли, чѣмъ у православныхъ и именно не въ отвлеченной концепціи, а въ практикѣ. Поэтому въ католичество вѣ возможна была богатая и разнообразная богословская литература. Я не говорю уже о западномъ средневѣковьи, когда свобода мысли въ католичество была велика, большая, чѣмъ въ новое время. Поэтому въ средневѣковьи возможенъ былъ расцвѣтъ очень разнообразныхъ, боровшихся между собой богословскихъ, философскихъ, мистическихъ школъ. Ничего равнаго этому не было на православномъ востокѣ. И сейчасъ католическая мысль находитъ возможность двигаться, отвѣчать на проблемы нашей эпохи безъ того, чтобы быть окончательно удушаемой. Такъ наприм., среди французскихъ католиковъ-томистовъ, т. е. людей дорожащихъ ортодоксіей, создается цѣлое движеніе неогуманизма, очень радикальное въ вопросахъ социальныхъ и культурныхъ, стоящее на высотѣ современной проблематики. Въ этомъ движеніи участвуютъ и священники, монахи-доминиканцы и др. И ихъ оставляютъ въ покоѣ. Ничего подобнаго нельзя себѣ представить въ православной средѣ, среди православнаго духовенства и монашества, которыя прежде всего нуждаются въ культурѣ и просвѣщеніи. Самый обскурантскій клерикализмъ возрастаетъ среди православныхъ. У насъ есть только одиночки, находящіеся въ трагическомъ положеніи. Для этой мучитель-

*) О своихъ страданіяхъ отъ духовной цензуры Несмѣловъ рассказалъ въ личномъ письмѣ ко мнѣ.

ной темы я считаю наиболее потрясающей судьбу «Легенды о Великомъ Инквизиторѣ». Ее очень привѣтствовалъ К. Побѣдоносцевъ, котораго вся мыслящая Россія считала Великимъ Инквизиторомъ. Это недоразумѣніе возможно было только потому, что онъ относилъ Легенду о Великомъ Инквизиторѣ исключительно къ католичеству и не допускалъ мысли, что она можетъ относиться и къ православію. Повидимому, и самъ Достоевскій недостаточно понималъ то, что онъ написалъ въ гениальной Легендѣ, и мѣжъ быть испугался бы ея послѣдовательныхъ выводовъ. Въ дѣйствительности въ Легендѣ Достоевскій возсталъ противъ всякой религіи авторитета, какъ соблазна антихриста, гдѣ бы и когда бы она ни проявилась. Это небывалый гимнъ свободѣ Духа, самая крайняя форма религіознаго анархизма. Легенда имѣетъ католическое обличье, но она относится не только къ католичеству, она относится и къ православію, какъ относится и къ авторитарной религіи атеистическаго коммунизма. Авторитетъ въ религіи для Достоевскаго есть духъ антихриста, принятіе искушенія, отвергнутаго Христомъ въ пустынѣ. И этому соблазну подвергались всѣ историческія церкви. И всегда оправдывались такъ, какъ и Великій Инквизиторъ, заботами о «малыхъ сихъ». Указъ м. Сергія вполнѣ въ Духѣ Великаго Инквизитора, но безъ поэзіи и меланхоліи послѣдняго. Нужно перестать обвинять католичество, лучше на себя оглянуться. Если русскому христіанству предстоитъ возрожденіе, то оно должно преодолѣть свое самодовольство, свой затхлый провинціализмъ, свой нехристіанскій націонализмъ, оно должно войти въ міровую ширь.

Я не духовное лицо, не догматикъ и не богословъ, я вольный философъ, и потому въ критикѣ указа м. Сергія я буду стоять на иной почвѣ, чѣмъ та, на которой принуждены стоять о. С. Булгаковъ. Спора о ересьяхъ я не принимаю и попытаюсь дать свой психологическій и соціологическій анализъ понятій ортодоксии и ереси. Какъ философъ меня поразило то, что м. Сергій говоритъ о Платонѣ и Плотинѣ, величайшихъ философахъ древности. Онъ считаетъ предосудительными ссылки о. С. Булгакова на Платона и Плотина и видитъ въ этомъ изобличеніе источниковъ богословскихъ «ересей» о. С. Булгакова. Ему кажется яснымъ, что этими источниками является языческая философія. Нужно рѣшительно протестовать противъ самаго этого выраженія, затхло семинарскаго. Философія Платона и Плотина есть не языческая философія, а просто философія. Непонятно, какую философію м. Сергій призналъ бы допустимой. Не философію Канта и Гегеля и врядъ ли философію св. Тома Аквината и Дукса Скота. Ясно, что онъ вообще отрицаетъ философію и считаетъ ее дѣломъ нечестивымъ. Но этимъ самымъ онъ долженъ отрицать и богословіе, такъ какъ

Богословіе невозможно безъ философіи, безъ категорій мысли, выработанныхъ философіей. Слишкомъ извѣстно, что греческая патристика была пропитана греческой философіей, неоплатонизмомъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ, величайшій авторитетъ православія, былъ проникнутъ аристотелизмомъ, какъ и западная схоластика. Не думаетъ ли м. Сергій, что православіе есть чистый фидеизмъ или что то въ родѣ религіи чувства? Но тогда онъ гораздо ближе къ нѣкоторымъ протестантскимъ теченіямъ (Шлейермахеръ, Ричль), чѣмъ къ греческимъ учителямъ церкви. Безспорно о. С. Булгаковъ платоникъ. Самъ я не платоникъ и исповѣдую вѣроятно въ глазахъ м. Сергія гораздо худшую философію, чѣмъ платонизмъ. Но интересно знать, съ какихъ поръ быть платоникомъ есть ересь и преступленіе? Конечно, богословіе о. С. Булгакова есть гнозисъ, религіозное знаніе, а не административный синодальный указъ. Но это не значить, что онъ имѣетъ что либо общее съ Валентиномъ или Василидомъ. Думаю, что ничего общаго не имѣетъ. Гностики имѣли дуалистическую тенденцію, что совершенно противоположно софіологіи. Да и что извѣстно о гностикахъ кромѣ того, что писали о нихъ враги, искажавшіе ихъ идеи? Боюсь, что о гностикахъ знаютъ столько же, сколько м. Сергій узналъ объ идеяхъ о. С. Булгакова по изложенію г. Ставровскаго. Но въ свободныхъ и цивилизованныхъ государствахъ ревнителемъ ортодоксіи не дано права истреблять произведенія тѣхъ, кого они обличаютъ въ ересяхъ. Несмотря на смутность богословскихъ идей, выраженныхъ въ указѣ м. Сергія, одно ясно — онъ стоитъ исключительно на сотеріологической почвѣ, т. е. допускаетъ лишь мысль относящуюся къ спасенію. Это очень характерно и вполне понятно. Исключительно сотеріологическое, т. е. утилитарное пониманіе боговоплощенія, сведеніе всего христіанскаго міросозерцанія къ сотеріологіи даетъ возможность укрѣплять организацію власти. За этимъ скрыты инстинкты господства и власти. Тѣ, которые держатъ въ своихъ рукахъ ключи спасенія, властвуютъ надъ человѣческими душами. Это очень выгодно для теоріи Великаго Инквизитора. Въ указѣ о. С. Булгаковъ обвиняется даже въ отрицаніи вѣчныхъ адскихъ мукъ, хотя объ этомъ ничего нѣтъ въ его книгахъ. Но это излюбленный мотивъ сотеріологическихъ теченій. Именно ученіе о вѣчныхъ адскихъ мукахъ всегда было главной опорой власти, господства и религіозной тираніи. Въ спорѣ м. Сергія съ о. С. Булгаковымъ мнѣ представляется самымъ важнымъ не вопросъ о Софіи, а вопросъ о боговоплощеніи. Есть ли боговоплощеніе исключительно дѣло спасенія или оно есть продолженіе міротворенія? Есть ли вочеловѣченіе Сына Божьяго случайность, вызванная грѣхомъ,

исправленіе ошибки или оно входитъ въ планъ міротворенія? И не есть ли боговоплощеніе міровой божественный процессъ? М. Сергій отрицаетъ основную идею, выношенную всей русской религіозной мыслью, идею Богочеловѣчества, онъ отрицаетъ сообразность между Божествомъ и челоѣчествомъ, челоѣчность Бога и челоѣчность христіанства. И этимъ онъ возвращается къ до-христіанскому сознанию, которое впрочемъ всегда играло большую роль въ официальномъ христіанствѣ.

Перехожу къ основному вопросу объ ортодоксіи и ереси. Для меня совершенно ясно, что понятія ортодоксіи и ереси носятъ соціологическій характеръ. Ортодоксія есть религіозное сознание коллектива и за ней скрыто властвованіе коллектива надъ своими членами. Это есть организованное господство рода надъ индивидуумомъ. Природа ортодоксіи и ереси очень ясна въ русскомъ коммунизмѣ. Вся совѣтская коммунистическая философія стоитъ подъ знакомъ различенія ортодоксіи и ереси, а не истины и заблужденія. Черезъ ортодоксію центральные органы коммунистической партіи властвуютъ надъ челоѣческими душами. Это тоже есть своеобразная, антихристіанская сотеріологія. Еретики обрекаются на гибель. Это есть подражаніе тому, что раньше утверждалось въ религіозной сферѣ. За исканіями и осужденіями ересей всегда были скрыты инстинкты власти и инстинкты садизма, который вообще игралъ огромную роль въ религіозной исторіи. Все ученіе объ адѣ есть порожденіе садизма однихъ и мазохизма другихъ. Осужденіе ересей всегда имѣло церковно-политическіе мотивы и за нимъ всегда скрывалась злобность. Совершенно ошибочно думать, что паеосъ ортодоксіи есть паеосъ истины. Ортодоксія и истина совершенно разныя понятія и за ними скрыты разные мотивы. Паеосъ ортодоксіи есть паеосъ властвованія, господства и принудительнаго единства, а не паеосъ истины и познанія. Ортодоксальная доктрина не есть познаніе и отрицаетъ познаніе. Она всегда носитъ утилитарный характеръ. Пусть лучше консервативные ортодоксы не ссылаются на любовь къ истинѣ, это имъ не къ лицу. Именно они не только мирились съ безсовѣстнымъ искаженіемъ церковными историками исторической истины, но и отлучали тѣхъ, которые историческую истину защищали. Нѣмецкая протестантская наука имѣетъ огромныя религіозныя заслуги, именно потому, что она искала истины. Фальсификація исторіи есть спеціальное порожденіе ортодоксіи. Ортодоксія марксистская не отличается тутъ отъ ортодоксіи религіозной. Истина раскрывается лишь черезъ свободу, а не черезъ авторитетъ удушающій мысль. Властвованіе въ церкви носитъ соціальный характеръ и во всемъ подобно властвованію въ государствѣ или въ первобытныхъ ордахъ и племенахъ. Все тутъ обратно

Евангелію, обратно Царству Духа, все основано на невѣріи въ Духъ. Христіанская реформа требуетъ окончательнаго преодоленія понятій ортодоксіи и ереси, какъ имѣющихъ явно соціальный и утилитарный характеръ, и замѣна ихъ понятіями истины и заблужденія или лжи. Истина даетъ свободу, освобождаетъ, ортодоксія же пораждаетъ инквизиціонный застѣнокъ и даетъ свободу лишь садическимъ инстинктамъ властвующихъ. Христосъ о себѣ сказалъ, что онъ есть Истина, а жаждающая власти система понятій говорить, что она есть ортодоксія. Христосъ сказалъ также, что онъ есть путь и жизнь. Ортодоксія же отрицаетъ путь и жизнь. Если уже употреблять это слово, то единственная настоящая ересь есть ересь противъ христіанской жизни, а не ересь противъ доктринъ и той или иной системы понятій. Указъ м. Сергія и есть ересь противъ христіанской жизни. Именно изъ стремленія къ истинѣ и изъ любви къ истинѣ человѣкъ можетъ отвергнуть систему понятій, которая объявляетъ себя ортодоксіей, но съ которой не мирится чуткая совѣсть, не мирится интеллектуальная честность. Докматы лишь символы духовнаго опыта и духовнаго пути, а не застывшая система понятій, не интеллектуальныя доктрины, которыя всегда принадлежать времени и мѣняются. Религіозная истина можетъ быть принята лишь активно цѣлостнымъ духомъ человѣка, его просвѣтленнымъ разумомъ и совѣстью. Никто кромѣ раба не можетъ принять навязанную авторитетомъ доктрину, если совѣсть ее не пріемлетъ, если свобода на нее не соглашается. Безъ моей свободы ничто для меня не имѣетъ смысла. Феноменологически свободѣ принадлежить приматъ надъ авторитетомъ. Авторитетъ существуетъ, если въ него вѣрятъ. Но это значить, что вѣрѣ принадлежить приматъ надъ авторитетомъ. И въ католическомъ мірѣ, когда авторитетъ пытается насиловать совѣсть и сознаніе католиковъ, то никто по настоящему не принимаетъ этого насилія. Или молчатъ и скрываютъ свои мнѣнія, или разрываютъ. Религіозная жизнь относится къ духовному плану бытія и значить въ ней ничто не имѣетъ смысла безъ свободы. Но авторитетъ пытается господствовать черезъ терроръ, связанный съ угрозами гибели и вѣчнаго ада. Въ этомъ его низость, лишаящая духовную жизнь всякой цѣнности. Это есть религія въ социальномъ, а не въ духовномъ планѣ. Въ указѣ м. Сергія я вижу то же невѣріе въ духъ, ту же вѣру въ средства, подобныя средствамъ государства, взятые изъ міра социальныхъ отношеній господства, что во всѣхъ церковно-административныхъ и правительственныхъ актахъ. Люди церковнаго авторитета — маловѣры, они отрицаютъ духъ, вѣрятъ лишь въ міръ видимыхъ вещей и его методы. Духъ Божій дѣйствуетъ лишь черезъ Духъ. Не можетъ быть критерія св. Ду-

ха, взятого изъ низшихъ сферъ бытія, самъ св. Духъ есть критерій.

Сознаніе консервативныхъ церковныхъ людей, особенно людей церковной власти, предшествуетъ критикѣ познанія, оно находится въ стадіи наивнаго реализма. Поэтому не понимаютъ двучленности откровенія, не понимаютъ активности человѣка въ принятіи откровенія, отношеніе между субъектомъ и объектомъ откровенія истолковываютъ наивно-реалистически. Откровеніе предполагаетъ не только Бога, но и человѣка. Не можетъ быть откровенія куску дерева или камню. Духъ открывается лишь духу. И человѣческій духъ всегда активенъ въ принятіи откровенія. Откровеніе преломляется въ человѣческой стихіи и ею обуславливается, оно выражается на человѣческомъ языкѣ и въ категоріяхъ человѣческой мысли. Отсюда ступени откровенія. Отсюда развитіе. Отсюда относительность и условность многаго признаннаго священнымъ въ прошломъ, но связаннаго съ человѣческой ограниченностью. Отсюда и неизбѣжность постояннаго очищенія христіанства. Структура человѣческаго сознанія мѣняется, духовное состояніе человѣка бываетъ разное. Человѣкъ творчески реагируетъ на то, что ему открывается свыше. Передъ человѣкомъ, какъ свободнымъ духомъ, ставятся все новыя проблемы и требуютъ отвѣта. Есть проблемы, которыя совсѣмъ не были поставлены вселенскими соборами. Проблемы космоса и человѣка, тайна тварнаго міра совсѣмъ не предстояли вселенскимъ соборамъ и учителямъ церкви. Нѣтъ догматовъ о человѣкѣ и космосѣ, есть лишь догматъ о Св. Троицѣ и Христѣ. Поэтому неизбѣжны догматическое броженіе и борьба. Я не являюсь сторонникомъ ученія о Софіи по сложнымъ философскимъ основаніямъ, но признаю большее значеніе за проблематикой связанной съ этимъ ученіемъ. У меня есть безпокойство, связанное съ ученіемъ о Софіи, обратное безпокойству консервативныхъ ортодоксовъ, я боюсь возможныхъ консервативныхъ выводовъ изъ этого ученія, боюсь сакрализации въ исторіи того, что не можетъ быть сакрально, напр., теократическаго государства, собственности, формъ органическаго быта и т. п. Но я солидаризуюсь съ о. С. Булгаковымъ въ его новой проблематикѣ и въ его борьбѣ за свободу религіозной мысли. Мнѣ иногда кажется, что если бы не употребляли греческое слово Софія, а употребляли лишь русское слово Премудрость, то оставили бы въ покоѣ. Это показатель ничтожества и жалкости человѣческихъ обвиненій.

Указъ м. Сергія какъ будто бы предполагаетъ, что всякій членъ Московской Патріаршей Церкви долженъ раздѣлять богословскія мнѣнія, выраженные въ указѣ и присоединиться къ осужденію о. С. Булгакова. Тема указа, по моему убѣж-

денію, не имѣть никакого отношенія къ церковнымъ распрямъ юрисдикціи. Но какъ членъ этой Церкви я долженъ рѣшительно заявить, что отношусь къ осужденію о. С. Булгакова съ величайшимъ негодованіемъ, какъ къ обскурантскому насилію надъ мыслью и богословскія идеи этого указа не только не раздѣляю, но считаю стоящими на очень низкомъ уровнѣ мысли. Отсюда могутъ сдѣлать относительно меня соотвѣтствующіе выводы. Но заранѣе долженъ сказать, что не подчиняюсь никакому насилію надъ человѣческой совѣстью и мыслью. Печально думать, какъ гонимые легко превращаются въ гонителей.. Я остаюсь въ Церкви Христовой, основанной на любви и свободѣ. За свободу и творчество въ религіозной жизни, за достоинство человѣка нужно вести героическую борьбу. Истина не есть вещь, предметъ, не есть падающая съ неба система понятій, она творчески раскрывается и завоевывается въ пути и въ жизни. Истина дана не для сохраненія въ какомъ-то мѣстѣ, а для осуществленія въ полнотѣ жизни и для развитія.

Николай Бердяевъ.

ДЕВЯТЫЙ АНГЛО-ПРАВОСЛАВНЫЙ СЪѢЗДЪ

Современная жизнь съ быстротой своихъ темповъ и погоней за новизной не благопріятствуетъ сосредоточенной планомѣрной работѣ. Поэтому само число — «Девятая Англо-Православная встрѣча» — представляетъ собою нѣчто примѣчательное, выходящее изъ рамокъ обычныхъ религіозныхъ конференцій.

Каждый годъ въ теченіе послѣднихъ девяти лѣтъ, несмотря на всѣ перипетіи современной исторіи и матеріальныя препятствія, православные и англикане, профессора и студенты встрѣчаются въ Англіи и проводятъ недѣлю въ общей молитвѣ и въ обсужденіи вопросовъ церковной жизни. Ростъ числа членовъ и непрерывность созыва самихъ съѣздовъ указываютъ на жизненность этихъ встрѣчъ и на исключительное значеніе, которое имъ придаютъ ихъ участники.

Въ этомъ году собранія съѣзда происходили съ 22 по 28 іюня, и въ нихъ участвовали болѣе 200 человекъ. Тема съѣзда была: Богъ, человекъ и общество. И, можетъ быть, ни одинъ изъ предыдущихъ съѣздовъ не былъ такъ показателенъ для выясненія причинъ ихъ неизмѣнныхъ успѣховъ, какъ собраніе этого года. Программа съѣзда распадалась на 3 части: выявленіе христіанскаго ученія о Богѣ и человекѣ, изученіе причинъ современнаго кризиса и нахожденіе христіанскаго выхода изъ создававшагося тупика. Введеніемъ въ обсужденіе каждой части программы служили два доклада: русскій и англійскій. Дальнѣйшая же разработка вопросовъ происходила въ смѣшанныхъ группахъ, на которыя были разбиты участники съѣзда. Двѣ черты особенно ярко выявились во всей работѣ собранія: полное единомысліе англиканъ и православныхъ въ опредѣленіи сущности христіанства и ихъ подлинное согласіе по вопросу о мѣстѣ церкви въ жизни современнаго человечества. Это единомысліе было основано однако ни на компромиссѣ, ни на желаніи преуменьшить раз-

личія между вѣроисповѣданіями, ни на попыткѣ закрыть глаза на трудности проблемъ церковной жизни. Наоборотъ, вся атмосфера съѣзда была одухотворена исключительно смѣлымъ подходомъ къ современности и откровеннымъ признаніемъ отдѣльных историческихъ неудачъ христіанства. Но, несмотря на это, всѣ участники съѣзда были вдохновлены вѣрой въ силу церкви и въ истинность ея ученія.

Первые два доклада были прочитаны проф. Лондонскаго университета Рельтономъ и проф. Фроловскимъ. Первый докладчикъ въ исключительно блестящей рѣчи показалъ, насколько все христіанство зиждется на вѣрѣ, что Иисусъ Христосъ есть истинный Богъ и истинный человѣкъ и что всѣ либеральныя протестантскія теоріи объ Иисусѣ Христѣ, какъ о Боговдохновенномъ пророкѣ, ведутъ къ пантеизму или деизму, т. е. отрицанію личнаго Бога, а потому въ конечномъ итогѣ и къ отрицанію цѣнности человѣческой личности. Проф. Фроловскій, говоря о Воскресеніи, показалъ, насколько невѣрно обычное противопоставленіе о душѣ, какъ о божественномъ и свѣтломъ началѣ въ насъ, тѣлу источнику, грѣха и страстей. Это Платоновское ученіе о душѣ, какъ птицѣ, заключенной въ клѣткѣ, стоитъ въ полномъ противорѣчій христіанскому представленію о личности, согласно которому человѣку даны отъ Бога душа и тѣло, хотя и разныя по своей природѣ, но равно сотворенныя Богомъ и нужныя для полноты нашего развитія. Поэтому грѣхъ коренится въ злой волѣ человѣка, а не въ тѣлѣ, которое подвержено болѣзнямъ, страданіямъ и смерти въ результатѣ искаженія духовной сущности человѣка. Слѣдствіе этого только христіанская вѣра въ Воскресеніе даетъ правильное ученіе о значеніи тѣла и открываетъ пути для творческаго развитія личности.

Проф. Бердяевъ и Ольдамъ продѣлали чрезвычайно интересный и поучительный анализъ современнаго соціального строя, пренебрегающаго человѣческой личностью и приносящаго ее въ жертву низшимъ цѣностямъ. Они также показали что одно лишь христіанство даетъ благопріятную почву для роста личности, и потому только оно одно можетъ спасти человѣка отъ гибели въ тискахъ современной механической цивилизаціи и предохранить его отъ поглощенія молохомъ тоталитарнаго государства.

Послѣдній день былъ посвященъ докладамъ проф. Бердяева и извѣстнаго дѣятеля соціального христіанства проф. Деманта, говорившихъ о путяхъ преодоленія современнаго кризиса черезъ возрожденіе церковной жизни.

Въ результатѣ 4-хъ дневной работы съѣздъ пришелъ къ слѣдующему единодушному заключенію: Неустойчивость современной цивилизаціи является результатомъ пренебреже-

нія цѣнностью человѣческой личности. Современный человѣкъ потерялъ себя и сталъ игрушкой въ рукахъ стихійныхъ силъ природы. Онъ сможетъ обрѣсти себя и свое подлинное положеніе въ мірѣ, лишь вернувшись къ христіанскому ученію о Богѣ и человѣкѣ. Этотъ возвратъ не возможенъ безъ возстановленія авторитета церкви, который не достижимъ, однако, на прежнихъ путяхъ ея зависимости отъ государства. Члены церкви смогутъ явить міру силу и истины христіанства, только возстановивъ свое единство и укрѣпивъ жизнь церковной общины.

Участники сѣзда глубоко пережили свое духовное единство, и вопросъ объ установленіи сотрудничества между Англиканской и Православной церквами сталъ во всей остротѣ предъ ихъ сознаніемъ. Обсужденіе путей для осуществленія этой чрезвычайно насущной задачи было предметомъ работы второй части сѣзда, которая была предназначена уже не для студентовъ, а для священниковъ и мірянъ, членовъ содружества имени Св. Албанія и Пр. Сергія Радонежскаго. Въ центрѣ вниманія этой второй части собранія былъ вопросъ о литургическомъ общеніи между православными и англиканами. Участники сѣзда оказались раздѣленными по этому вопросу на двѣ части. Одни считали, что необходимо добиваться общенія въ таинствахъ между членами обѣихъ церквей, поскольку они уже находятся въ единствѣ вѣры. Другіе же полагали, что взаимное пріобщеніе можетъ быть лишь вънцомъ работы соединенія церквей, когда между всѣми членами церкви будетъ достигнуто единогласіе по всѣмъ вопросамъ. Но, разойдись въ этомъ, всѣ они проявили исключительное единодушіе въ вопросахъ необходимости самой настойчивой работы для его скорѣйшаго осуществленія.

Послѣдній день былъ посвященъ поэтому обсужденію того, что можетъ быть сдѣлано членами содружества въ теченіе текущаго года, и здѣсь проявился въ яркихъ чертахъ тотъ духъ подлиннаго христіанскаго реализма, которымъ характеризуется вся дѣятельность Англо-Православныхъ сѣздовъ. Сознаніе единства между православными и англиканами не ограничивается только молитвами и богословскими бесѣдами, оно находитъ свое воплощеніе въ той большой и самоотверженной помощи гонимой Русской церкви, въ которой принимаютъ участіе члены содружества. Каждая епархія Англіи теперь имѣетъ представителей содружества, которые стараются заинтересовать въ Православіи другихъ англичанъ и заручиться ихъ духовной и матеріальной помощью Русской церкви. Собраніе намѣтило планъ обширной работы для наступающей зимы, который включилъ въ себя: изданіе необходимой литературы, устройство лекцій и сѣздовъ, а также приглашеніе

Русскаго церковнаго хора для духовныхъ концертовъ въ Англіи. Большое вниманіе тоже было обращено на устройство Православныхъ студентовъ въ англійскіе богословскіе колледжи.

Въ заключеніе хочется поставить вопросъ, какимъ образомъ Англо-Православное содружество смогло найти почву для столь плодотворнаго сотрудничества между своими членами. Его участники, принадлежа къ двумъ различнымъ вѣроисповѣданіямъ, вмѣсто споровъ и взаимныхъ обвиненій нынѣ оказываютъ значительную помощь другъ другу. Опытъ содружества даетъ слѣдующій отвѣтъ на этотъ существенный вопросъ: его члены нашли свое единство чрезъ взаимное участіе въ богослуженіяхъ другой церкви. Не въ залахъ собраний, не въ горячихъ обсужденіяхъ больныхъ вопросовъ современной жизни, а въ храмѣ во время Святой Евхаристіи англикане и православные осознали свое братство во Христѣ, которое не было разрушено, несмотря на столѣтія отдѣльнаго существованія. Участники Англо-Православныхъ съѣздовъ проникли въ таинственныя глубины жизни церкви и нашли тамъ тотъ неизсякаемый источникъ воды живой, который далъ возможность понять другъ друга и обрѣсти то единство ума и сердца, въ которомъ такъ нуждаются сейчасъ какъ западные, такъ и восточные христіане, стоящіе предъ общей грозной опасностью возрождающагося язычества.

Д - р ъ Н. Зерновъ .

Лондонъ. Іюнь 1935 года.

НОВЫЯ КНИГИ:

О РЕЛИГИОЗНОМЪ СОЦІАЛИЗМѢ

Leonhard Rogaz. Von Christus zu Marx — von Marx zu Christus.

Рогацъ швейцарскій протестантскій теологъ, возглавляющій движеніе религіознаго соціализма. Онъ приобрѣлъ извѣстность во время міровой войны своимъ радикальнымъ пасифизмомъ. Подобно Ромену Роллану онъ соединился съ Ленинымъ и Троцкимъ въ борьбѣ противъ войны. Троцкій въ своей автобіографіи выражаетъ недоумѣніе и возмущеніе по поводу того, что Рогацъ соединяетъ лѣвый съ социализмъ съ вѣрой въ Св. Троицу и Христа. Соціализмъ Рогаца христіанскій и этический по своей основѣ, но не эволюціонно-реформаторскій, а революціонный. Это прежде всего есть социализмъ бѣдныхъ, угнетенныхъ, несчастныхъ. Соціализмъ происхожденія пророческаго. Рогацъ вѣритъ что соціализмъ создастъ совершенно новый міръ, радикально и принципиально противоположный буржуазному. Соціализмъ — революція, а не реформизмъ. И Рогацъ хочетъ пробудить религіозный духъ въ социалистическомъ движеніи. Онъ болѣе всего дорожитъ мессіанской идеей социализма, въ марксизмъ ему дорога его мессіанская сторона. Онъ видитъ опасность обуржуазиванія социалистическаго движенія и хочетъ духовно бороться противъ этого обуржуазиванія. Соціализмъ связываетъ себя съ міросозерцаніемъ, которое онъ заимствовалъ у буржуазно-капиталистическаго міра. Рогацъ особенно подчеркиваетъ, что матеріализмъ есть порожденіе капитализма и буржуазіи и въ этомъ онъ, конечно, совершенно правъ. Соціализмъ заимствовалъ свои идеалы жизни у буржуазіи. Рогацъ обличаетъ буржуазность большевистскаго культурнаго идеала. Онъ склоненъ отрицать всякую связь историческаго матеріализма съ философскимъ и въ этомъ врядъ ли получилъ бы одобреніе совѣтскихъ философовъ. Деборинъ въ недавно вышедшей брошюрѣ дѣлаетъ грубые выпады противъ Рогаца, обвиняетъ его въ неискренности и въ желаніи использовать социализмъ для цѣлей христіанства. Рогацъ дѣйствуетъ въ рабочей средѣ, обращается къ рабочимъ. Онъ хочетъ привить рабочимъ христіанскій духъ и соединить его съ революціоннымъ социализмомъ. Христіанство само по себѣ для него революція. Онъ не хочетъ подобно марксизму и марксистскому коммунизму завоевать для пролетаріата капитализмъ, онъ хочетъ, чтобы пролетаріатъ создалъ совершенную новую жизнь, новую духовность. Въ извѣстномъ смыслѣ онъ ближе къ Св. Франциску Ассизскому, чѣмъ къ

Марксу. Онъ какъ будто смѣшиваетъ социалистическую мораль съ христіанской аскезой. Его возмущаетъ богатство и собственность у социалистовъ. Жизнь социалистовъ должна быть интегральною новой, лучшей жизнью. Социалистическая жизнь есть не только новая социальная, но и новая личная жизнь. Роговъ выкладываетъ въ социализмъ всю полноту своей религіозной вѣры и надежды. Социализмъ его идеальный и духовный, хотя онъ и придаетъ большое значеніе матеріальной сторонѣ жизни. Въ книгѣ Рогова поражаетъ высота его нравственнаго характера и его необычайная человѣчность. Иногда онъ бываетъ наивенъ и слишкомъ оптимистиченъ. У него нельзя найти утонченности и усложненности мыслей, которая мы находимъ у нѣмецкаго теоретика религіознаго социализма Тиллиха, который недоступенъ массамъ и врядъ ли можетъ быть вождемъ движенія. Практически Роговъ во многомъ близокъ къ де Мау, который все болѣе склоняется къ религіозному социализму, но онъ болѣе революціонеръ. Онъ видитъ трагическій разрывъ тѣхъ, которые вѣрятъ въ Бога и не вѣрятъ въ царство Божье на землѣ, и тѣхъ, которые вѣрятъ въ царство Божье на землѣ и не вѣрятъ въ Бога. Для Рогова христіанское упованіе на наступленіе царства Божьяго есть также упованіе на наступленіе царства Божьяго и на землѣ. Онъ борется противъ матеріализма и атеизма марксистовъ-социалистовъ, но видитъ въ этомъ возстаніи противъ вѣры въ Бога и противъ христіанской церкви и отрицательную правду, правду обличенія лжи. Заслуга марксизма — срываніе маски съ ложной религіи. Ложь, неправда и несправедливость были абсолютизированы и освящены. Дѣйствительность была идеализирована вмѣсто того, чтобы быть измѣненной. Социалисты справедливо возстаютъ противъ реакціоннаго, загрязненнаго христіанства, обслуживающаго земные интересы. Но въ борьбѣ противъ лже-святыхъ марксистскій социализмъ низвергъ и подлинныя святые. Въ этомъ трагичность положенія современнаго міра. Бороться приходится на два фронта. Роговъ думаетъ, что марксизмъ отпадаетъ отъ мессіанскаго духа и впадаетъ въ натурализмъ. Я думаю, что это вѣрно для западной обуржуазившейся социаль-демократіи, но не вѣрно для русскаго коммунизма, которому свойствененъ лже-мессіанскій духъ. Но Роговъ какъ будто бы не видитъ двойственности самаго мессіанскаго сознанія. Онъ какъ-будто бы не видитъ, что именно марксизмъ, какъ религія, а не какъ социальная система, есть ложь и соблазнъ и противенъ христіанству. Но онъ вѣрно говоритъ, что классовая борьба принимаетъ империалистически-милитаристическую форму. Это и произошло въ большевизмѣ.

Роговъ не является особенно оригинальнымъ теологомъ. Но для насъ интересно отмѣтить что онъ одинокъ изъ немногихъ западныхъ христіанъ, которымъ свойственна идея Богочеловѣчества, основная идея русской религіозной мысли. Онъ повторяетъ идею Св. Аварасія Великаго, что Богъ сталъ человѣкомъ, чтобы человѣкъ обожился. Онъ растаиваетъ въ человѣчности Бога. Въ противоположность бартіанству, онъ утверждаетъ религіозное значеніе человѣка и человѣчности. Религіозный социализмъ Рогова основанъ на верховной цѣнности человѣческой личности. Онъ близокъ къ тому, что я называю персоналистическимъ социализмомъ. Христіанство Роговъ понимаетъ прежде всего, какъ благую вѣсть о наступленіи царства Божьяго. Но царство Божье не только лично, оно и социальное. Какъ теологъ, онъ ближе всего къ Блумгарту. Царство Божье не наступило, вмѣсто него была создана церковь и въ своемъ историческомъ пути она

подверглась искаженію и извращенію вслѣдствіе социальныхъ вліяній и интересовъ. Очень тонко у Робаца опредѣленіе буржуазности, какъ связности и ограниченности, какъ отрицанія безконечности, какъ закрытія для безконечности. Власть денегъ и собственности связываетъ и ограничиваетъ, не допускаетъ открытія души для безконечности. Робацъ вѣритъ, что пролетаріатъ, не связанный и не ограниченный деньгами и собственностью, легче можетъ открыться для безконечности, чѣмъ буржуазія. Тутъ можетъ быть онъ не свободенъ отъ иллюзій, такъ какъ пролетаріатъ легко обуржуазивается и оказывается по новому связаннымъ и ограниченнымъ. Но дилемма поставлена вѣрно — Богъ или деньги, свобода отъ владѣнія, открытость для безконечности или скованность владѣніемъ и закрытіе безконечности. Въ основаніи капитализма — деньги, въ основаніи социализма должны быть люди. Робацъ видитъ справедливое возстаніе противъ фарисейской буржуазной морали. Онъ также справедливо настаиваетъ на религіозномъ значеніи матеріальнаго начала въ человѣческой жизни.

Но Робацъ придаетъ социализму слишкомъ абсолютное значеніе. Онъ не хочетъ признать, что социализмъ все-таки свойственъ извѣстной эпохѣ, онъ не вѣченъ. Онъ не видитъ, какъ уже было сказано, двойственности мессіанскаго сознанія въ марксистскомъ социализмѣ. Онъ слишкомъ оптимистиченъ. Социализмъ не побуждаетъ рока, не побуждаетъ смерти. Но морально Робацъ почти всегда бываетъ правъ, у него вѣрный моральный инстинктъ и чуткая христіанская совѣсть. Онъ дѣлаетъ нужное дѣло, религіозно и социально нужное и важное, онъ пытается снять одіумъ съ христіанства въ сознаніи рабочихъ массъ. Это есть миссіонерское служеніе. У Робаца совсмѣлѣтъ противнаго большевизанства, свойственнаго сейчасъ многимъ представителямъ европейской интеллигенціи, хотя социально онъ не менѣе революціонеръ, чѣмъ коммунисты, даже болѣе. Чтеніе книги Робаца очень полезно для русскихъ, которые потеряли способность судить по существу о социальныхъ вопросахъ и объ отношеніяхъ къ нимъ христіанства и находятся во власти реакціонныхъ аффектовъ. Робацъ прежде всего беретъ до конца въ серіозъ осуществленіе христіанства въ полнотѣ жизни.

Николай Бердяевъ.

Emmanuel Mounier. *Revolution personnelle et communautaire.* Ed. Montaigne.

Книга Мунье состоитъ изъ статей, напечатанныхъ въ журналѣ «Esprit». Книга эта интересна не столько какъ произведеніе индивидуальнаго мыслителя, сколько какъ свидѣтельство поколѣнія молодежи, ищущей правды. Симптоматическое ея значеніе очень велико. Значеніе это прежде всего духовное, а не политическое, хотя говорится въ ней очень много о политикѣ. То теченіе молодежи, которую представляетъ Мунье, свидѣтельствуетъ о пробужденіи христіанской совѣсти. Это коллективная, соборная работа совѣсти. Очень хорошо говоритъ Мунье отъ лица близкой ему молодежи, группирующейся вокругъ «Esprit», что она стремится не къ успѣху, а къ свидѣтельству истины, къ исповѣдничеству. Это поразительно для эпохи, которая одержима волей къ мужеству и къ успѣху. Въ книгѣ Му-

ные, написанной на злобы дня, поражает вѣтность его нравственного инстинкта, высота нравственных суждений. Необыкновенна человечность этой книги, написанной въ одну изъ самыхъ безчеловѣчныхъ эпохъ исторіи. Мунье демократъ, не въ политическомъ, а въ моральномъ смыслѣ слова, народникъ. Онъ любитъ бѣдность, въ немъ есть сильный аскетическій элементъ. Онъ враждебенъ фразѣ, показному героизму, горделивой элитѣ, въ немъ есть настоящая скромность. Христіанинъ для него есть человѣкъ возмущившійся. Книга пронизута революционнымъ духомъ, она отрицаетъ буржуазный міръ, обличаетъ его неправду и прежде всего его глубокую противоположность христіанству, измѣну Христу. Буржуазное христіанство, буржуазное католичество есть измѣна Христу. Духъ для Мунье всегда революціонеръ. И онъ глубоко въ этомъ правъ. Наиболѣе чувствуетъ у Мунье вліяніе Шарля Пети и Леона Блуа. Изъ мыслителей и писателей старшаго поколѣнія сочувствуетъ новой католической молодежи одинъ Жанъ Маритенъ, да и то не вполне. Мунье и все теченіе стоитъ внѣ традиціонной «правости» и «лѣвости». Эти категоріи все болѣе и болѣе теряютъ всякій смыслъ. Но по обычной терминологіи это теченіе признается все-таки очень лѣвымъ.

Вся революціонно-настроенная французская молодежь обличаетъ современный безпорядокъ и стремится къ порядку. *Ordo* есть общій лозунгъ и въ этой терминологіи чувствуется латинскій духъ. Но Мунье подчеркиваетъ, что спокойствіе не есть порядокъ. Политически у Мунье и группы «*Esprit*» есть анархическій уклонъ, который опредѣляется ихъ рѣзко выраженнымъ антиэтатизмомъ. Но они вмѣстѣ съ тѣмъ борются противъ современной духовной анархіи во имя духовнаго порядка. Книга Мунье есть прежде всего свидѣтельство о разрывѣ христіанства и духа съ реакціонностью. Это есть новое и цѣнное въ молодыхъ христіанскихъ движеніяхъ Запада. Но Мунье католикъ и въ качествѣ католика не можетъ не испытывать трудностей въ отношеніи къ социализму. Въ папскихъ энцикликахъ социализмъ былъ осужденъ. На ряду съ этимъ энциклики осуждаютъ злыя стороны капиталистическаго режима и призываютъ къ социальнымъ реформамъ. Но положеніе официальнаго католичества въ отношеніи къ социализму остается двусмысленнымъ. Мунье рѣшительный врагъ капитализма, интегральный врагъ и долженъ быть признанъ социалистомъ, хотя, конечно, не въ марксистской формѣ. Онъ близокъ къ Прудону. Иногда чувствуется, какъ ему трудно говорить о правѣ частной собственности, которое признается обязательнымъ официальной социальной программой католической церкви. Мунье признаетъ лишь собственность, основанную на трудѣ. Но экономическая программа группы «*Esprit*» вообще недостаточно ясна. Противъ марксизма защищается экономическая децентрализація. Не ясно, въ какомъ смыслѣ Мунье считаетъ возможнымъ сохранить категорію капитала. Очевидно слово капиталъ онъ употребляетъ не въ марксистскомъ смыслѣ. Частную собственность католичество защищаетъ прежде всего потому, что связываетъ съ ней неразрывно семью. Это мнѣ представляется коренной ложью. Эгоизмъ семьи, который тутъ утверждается, не лучше, а еще хуже личнаго эгоизма. Право наслѣдства создаетъ неисчислимое количество кошмарныхъ семейныхъ драмъ, изображенныхъ въ литературѣ. Семейный эгоизмъ и семейная собственность есть основа буржуазнаго міра и эту основу должна разрушить персоналистическая революція. Буржуа есть человѣкъ,

который и мѣсть (собственность), а не есть. Мунье самъ пре-
красно опредѣляетъ буржуа, какъ человѣка, который потерялъ
смыслъ бытія, того, чтобы быть, и прогуливается среди вещей.
Католичество иногда связываетъ Мунье и мѣшаетъ ему сдѣлать
всѣ выводы, но онъ очень возвышается надъ официально преоб-
ладающими католически мнѣніями, онъ человѣкъ новаго духа.

Мунье видитъ цѣль не въ счастіи и благѣ общества, а въ
духовной реализаціи человѣка. Это есть несомнѣнно и вер-
ховная истина христіанскаго персонализма, отличающаго его
отъ всѣхъ социологическихъ ученій о человѣкѣ. Развитой персо-
налистической философіи нельзя найти въ книгѣ Мунье. Но онъ
ставитъ въ центрѣ проблему личности, вѣрно отличая личность
отъ индивидуума. Духовное для него всегда личное. Любовь воз-
можна лишь между «я» и «ты». Но духовная реализація человѣче-
ской личности связана съ соціальной стороной человѣческаго
существованія. Личность можетъ реализовать себя лишь въ со-
ммунаутѣ, въ общинѣ. Персоналистическая революція есть также
революція социальная. Мунье настолько связываетъ личность
съ соммунаутѣ, что не хочетъ говорить «я», хочетъ говорить «мы».
Это очень родственно тому, что въ православной мысли назы-
вается соборностью. Мунье и его единомышленники объявляютъ
возстаніе противъ анонимности, противъ он (Das Man). капита-
листическое общество есть общество анонимное, въ немъ лич-
ность задавлена. Но и коммунизмъ столь же антиперсоналистиченъ.
Индивидуализмъ и тиранія коллективизма — одинаковое зло.
Наиболѣе сомнительнымъ мнѣ представляется пониманіе сом-
мунутѣ, какъ личности. Это есть очень сложная проблема о
примѣнимости категорій личности не къ человѣку, а къ общно-
стямъ и социальнымъ цѣлымъ. Можно ли, напр., мыслить церковь,
какъ личность? У Мунье это не разработано. Возраженіе также
вызываетъ его боязнь понять личность, какъ творческій актъ.
Въ этомъ чувствуется влияніе томизма, для котораго человѣкъ
не творецъ.

Агитатизмъ Мунье мнѣ представляется очень здоровой
реакціей противъ современнаго отвратительнаго обоготворенія
государства, которое есть самая дурная форма язычества. Здо-
ровымъ является также протестъ противъ власти политики въ
демократіяхъ. Мунье совершенно свободенъ отъ демократическаго
доктринерства. Онъ отрицаетъ идеологию 89 года, которой до сихъ
поръ придерживается буржуазный радикализмъ. Но Мунье де-
мократъ въ болѣе глубокомъ, христіанскомъ смыслѣ слова. Онъ
очень отдѣляетъ себя отъ аристократической тенденціи нѣкото-
рой части французской молодежи. Въ этой тенденціи онъ подозрѣваетъ
группу «Ordre nouveau», съ которой группа «Esprit»
разошлась. «Ordre nouveau» подозрѣвается въ фашистскомъ укло-
нѣ, въ поклоненіи силѣ жизни, въ тайномъ нищенствѣ. Правую
часть французской молодежи, которая также считаетъ себя ре-
волюціонной и враждебной капитализму, Мунье обвиняетъ въ
аморализмѣ, въ апшелированіи къ инстинкту, которое соединяется
съ рационализмомъ. Онъ очень враждебенъ тому, что называется
спиритуализмомъ салоновъ, и готовъ противъ него защищать ча-
стичную правду материализма. Онъ хочетъ быть реалистомъ. Мунье
совсѣмъ не отрицаетъ активныхъ средствъ борьбы. Онъ идетъ къ
революціи не только во внутреннемъ, духовномъ смыслѣ, но и во
внѣшнемъ, социальномъ смыслѣ. Понятіе революціи у него углуб-
лено, но все-таки недостаточно выяснено, что является предметомъ
нападеній на все направленіе и со стороны сторонниковъ рево-

люции и со стороны ея враговъ. Христіанское сознаніе требуетъ прежде всего внутренняго, духовнаго переворота. Для него дороже всего, выше всего человѣческая личность. Духу принадлежитъ приматъ и только духъ универсаленъ, жизнь же не универсальна. Революція начинается въ духѣ. Это истина несомнѣнная. Но персонализмъ имѣетъ свою социальную прозѣцію. Соціальныя прозѣціи персонализма является новая общность, общинность (*communauté*) людей. Персонализмъ несомнѣстимъ съ капиталистическимъ обществомъ, для котораго личность есть средство и вещь. Систему наиболѣе соответствующую христіанскому персонализму я называю персоналистичнымъ социализмомъ. Мунье и все движеніе «*Espriu*» наиболѣе близко персоналистическому социализму, хотя выраженія этого не употребляетъ. Нельзя не пожелать, чтобы русскіе читали такія книги, какъ книга Мунье. Это можетъ быть способствовало бы освобожденію ихъ отъ многихъ болѣзненныхъ аффектовъ и ассоціацій, мѣшающихъ разсматривать проблемы по существу. Книга Мунье разсматриваетъ проблемы по существу передъ христіанскою совѣстью.

Николай Бердяевъ.

Die Ostkirche betet. Hymen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Die Vorfastenzeit. Uebertragung aus dem Griechischen und Vorrede von P. Kilian Kirchner O. F. M. Einfuehrung ueber dem «Aufbau des byzantinischen Breviers» von Prof. D. Dr. Anton Baumstark. Verlag Jacob Hegner in Leipzig (1934), 2038.

Интересъ къ православію, который замѣчался нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ Германіи, главнымъ образомъ среди протестантовъ, за послѣдніе годы упалъ, но не исчезъ окончательно. Если раньше онъ былъ присущъ болѣе широкимъ кругамъ, то въ послѣднее время онъ является достояніемъ узкаго круга лицъ, либо лично ищущихъ религіознаго удовлетворенія въ православіи, либо имѣющихъ чисто-научные интересы. Измѣнился и самый характеръ отношенія: раньше имѣли широкое распространеніе книги о православіи, — нынѣ стремятся знать самую сущность его. Обзорѣвая все то, что было посвящено православію за послѣднее время, мы замѣчаемъ, что здѣсь вниманіе прежде всего удѣляется святоотеческой литературѣ и православной литургикѣ. Тѣ небольшіе переводы, которые существуютъ на нѣмецкомъ языкѣ имѣютъ исключительно «академическій» характеръ и кроме узкаго круга ученых-богослововъ никому неизвѣстны. Можемъ теперь отмѣтить, между прочимъ, появленіе очень хорошаго перевода «гимновъ» Симеона Новаго Богослова (1930. Hegner-Verlag) первое изданіе на нѣмецкомъ языкѣ, хотя отличная книга о немъ Карла Голя вышла уже почти сорокъ лѣтъ тому назадъ. Въ глубокой провинціи выходитъ переводъ «*Liber ascetiens*» Максима Исповѣдника, извѣстнаго только самому узкому кругу нѣмецкихъ богослововъ. Появилась очень интересная книга бенедиктинца Филиппа Оппенгейма о «Символикѣ и религіозной значимости монашескаго одѣянія по святоотеческой литературѣ древней восточной Церкви», трудъ тщательнаго изученія православной святоотеческой литературы. Книга во много разъ лучше и подробнѣе разсматривающая этотъ интересный вопросъ, чѣмъ сочиненіе архим. Иннокентія (Бѣляева) «Постриженіе въ монашество», 1898. Съ книгой Оппенгейма мы постараемся познакомить читателей «Пути».

Теперь Hegner-Verlag (къ слову сказать самое примѣчательное издательство въ Германіи по своему тонкому духовно-культурному вкусу, дающее пѣлый рядъ книгъ религіознаго характера для духовно-требовательнаго читателя) подарило намъ выше-названную книгу — переводъ пѣснопѣній вечерни и утрени (вечернее богослуженіе) приготовительныхъ седмиць къ великому посту.

Переводчикъ священникъ-бенедиктинецъ о. Киліанъ Н и р х г о ф ъ своимъ трудомъ сдѣлалъ большое дѣло для ознакомленія неправославнаго читателя съ православной литургикой, съ богатствомъ и красотой церковнопѣнопѣній Православной Церкви. Въ нихъ, говоритъ переводчикъ, — «захватывающе излагается и несчастье отдаленности отъ Бога, и блаженство близости къ Нему, и вопль ужаса грѣшника, и упоительное славословіе души, уже облагодатствованной — все это пронизанное жаромъ страсти, которая возвышается до самой живительной трагикомедии... «Здѣсь самое высокое чувство радости и восхищенія отъ величія всемогущаго Бога, победы и торжества Христа надъ плотью и смертію, славословіе Воскресенія и Вѣчности, чему и мы приобщимся въ день нашей окончательной победы надъ тлѣннымъ міромъ» (стр. 14). — Переводъ, собственно говоря, не является первымъ: въ свое время (1897-1903) прот. А. Мальцевъ въ своемъ изданіи православныхъ богослужебныхъ книгъ по-нѣмецки далъ и переводы изъ постной тріоди, но они, кромѣ того, что сдѣланы довольно топорно, по громоздкости изданія, неудобства пользования ими, совершенно не доступны для рядового читателя. Между тѣмъ книга о. Кихгофа отличается очень хорошимъ, поэтическимъ переводомъ въ прозѣ, при соблюденіи точности перевода и тонкаго пониманія всего смысла контекста.

Книга снабжена предисловіемъ (стр. 17-24), мюнстерскаго католическаго богослова-оріенталиста проф. А. Baumstark'a, извѣстнаго изслѣдователя древне-христіанской литургики, коптской и сирійской. На нѣсколькихъ страничкахъ онъ даетъ ясное изложеніе строя богослужебныхъ книгъ и прежде всего Тріоди вообще и Тріоди Постной въ частности. Въ основаніе перевода положено римское изданіе 1879 г. Постной Тріоди на греческомъ языкѣ.

Намъ дается переводъ пѣснопѣній изъ богослуженій приготовительныхъ недѣль къ великому посту т. е. недѣли (воскресенія) «мытаря и фарисея», недѣли (воскресенія) «о блудномъ сынѣ», субботы «мясопустной, посвященной памяти «всѣхъ отъ вѣка усопшихъ православныхъ христіанъ», и, наконецъ, всей сыр-ной недѣли. Намъ предлагаются переводы пѣснопѣній вечерни и утрени.

Изъ вечерни въ недѣлю мытаря и фарисея (суббота всенощное бдѣніе) даны всѣ стихари на «Господи воззвахъ» съ «богородичнымъ догматикомъ»; изъ утрени — покаянный тропарь «Покаянія отверзи ми двери, Жизнодавче», затѣмъ канонъ — пѣсни 1, 3, кафизма «Смиренія вознеси», пѣсни 4, 4, 6, оба кондака, икосъ, (синтаксарное чтеніе со стихами пропущено), далѣе 7, 8, 9 пѣсни и экзакпостилярій; затѣмъ всѣ стихари «на хвалите». Въ такомъ порядкѣ даны переводы соотвѣствующихъ пѣснопѣній изъ недѣли блуднаго сына, мясопустной недѣли и субботы и воскресенія. Интересно отмѣтить, что, давая нѣсколько разъ переводъ покаяннаго тропаря, переводчикъ даетъ его въ трехъ вариантахъ, и какъ самый лучший, по нашему мнѣнію, надо отмѣтить вариантъ въ недѣлю «блуднаго сына». — Изъ утрени сыр-

ной седмицы даны переводы кафизмы «на Богъ Господь и «богородичень»; въ канонѣ порядокъ стихиръ измѣненъ, въ вечерни пропущены стихиры «на Господи воззвахъ», затѣмъ слѣдуетъ «самогласенъ на стиховнѣ, мучениченъ» и «богородичень». Въ такомъ порядкѣ данъ переводъ всѣхъ утреней и вечерень сырной недѣли, съ прибавленіемъ для среды и пятницы тропаря пророчества 6 часа. А въ недѣлю сырную (воскресеніе вечеромъ) не данъ переводъ молитвы св. Ефрема Сирина, чѣмъ нарушена вся внутренняя стройность заключительнаго богослуженія передъ началомъ великаго поста. Здѣсь послѣ «богородичень» («Ангельскіе чины») приведены какъ заключеніе книги «Ныне отпускаеши».

Переводъ снабженъ объяснительнымъ указателемъ къ святымъ, упоминаемымъ въ стихаряхъ субботы сырной седмицы, когда Церковь воспоминаетъ всѣхъ «въ подвигѣхъ просіявшихъ». Данъ списокъ авторовъ тѣхъ пѣснопѣній, которые приведены, съ краткими біографическими данными. Книга издана очень изяшно.

Таково содержаніе этой интересной книжки, не только для нѣмецкаго читателя. Интересна вообще эта попытка дать отдѣльно собраніе пѣснопѣній богослужебныхъ, которыя мы слышимъ въ храмѣ, не всегда внимательно вникаемъ въ ихъ замѣчательное содержаніе, никогда не читаемъ — вѣдь тріоды изданы у насъ громоздкими томами и рѣдки, особенно здѣсь внѣ Россіи, а между тѣмъ въ этихъ «гимнахъ» скрыта замѣчательная поэтическая красота, догматическая глубина и сила нравственнаго воздействия. Трудъ о. бенедиктинца надо всемирно привѣтствовать и ждать слѣдующихъ томиковъ, посвященныхъ великому посту, страстной недѣли и пасхальнымъ пѣснопѣніямъ. Радостно, что именно такого рода книги получаютъ католики и протестанты для ознакомленія съ православіемъ.

И. С мол и ч ѣ.

1935 г., июнь.

НОВАЯ КНИГА В. ВЕЙДЛЕ «УМИРАНІЕ ИСКУССТВА»

Объявляется подписка на первые сто нумерованныхъ и напечатанныхъ на лучшей бумагѣ экземпляровъ книги В. В. Вейдле: «Умираніе искусства. Размышленія о судьбѣ литературнаго и художественнаго творчества».

Книга выйдетъ въ текущемъ году. Настоящія условія издательскаго дѣла позволяютъ выпустить ее только по подпискѣ. Подписную плату, фр. 20.— просить направлять въ редакцію журнала «Путь», 10, Bd. Montparnasse, Paris XV.

Imprimerie de Navarre
5, rue des Gobelins, Paris (13^e)
